Wege zu Gott

Eine kritische Abhandlung über das Problem des Gotterfassens in der deutschen protestantischen Theologie der Nachkriegszeit.

Inaugural-Dissertation

verfaßt und

der Hohen Theologischen Fakultät

der

Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster

zur

Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt von

Friedrich Maria Rintelen

aus Halle.

Würzburg

C. J. Becker Universitäts-Druckerei

1934.

Referent: Prof. Dr. I. P. Steffes,

Korreferent: Prof. Dr. A. Struker.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit (sie wurde der katholisch-theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster als Dissertation eingereicht) will die Frage beantworten, wie nach Ansicht der protestantischen Theologen unserer Tage die Menschen Gottes gewiß werden. Religionsgeschichtliche Erörterungen habe ich in den Fragenkomplex nicht mit einbezogen, sondern habe nur das religionsphilosophische Gebiet behandelt.

Die Beschränkung auf die Theologie der Nachkriegszeit dürfte ihre Berechtigung darin finden, daß — wie für unser gesamtes Geistesleben — so auch für die protestantische Theologie der Krieg einen tiefen Einschnitt bedeutet. Außerdem fiel infolge der Revolution 1918 das evangelische Staatskirchentum fort, was auf die Entwicklung des kirchlichen Lebens im Protestantismus und auch auf die Entwicklung der protestantischen Theologie nicht ohne Einfluß bleiben konnte. Da durch den politischen Umschwung des Jahres 1933 der deutsche Protestantismus von neuem in grundlegende Änderungen seiner Verfassung und seiner ganzen Struktur hineingezogen wurde, ist die Zeit zwischen 1918 und 1933 für ihn eine in sich abgeschlossene Epoche und zwar eine Epoche, so reich an inneren Gegensätzen, so voll von Kampf zwischen Altem und Neuem in der Theologie, daß es sich schon lohnt, diesem Ringen seine Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Es war nicht immer leicht, die Gedankengänge der einzelnen Theologen unter einheitlichem Gesichtspunkt zusammenzufassen. Ausdrücklich sei darauf hingewiesen, daß die Nebeneinanderstellung von Theologen, wenn sie auch hinsichtlich unseres Problems berechtigt ist, bei weitem nicht

immer eine Verwandtschaft ihrer gesamten theologischen Richtung bedeutet.

Wenn in einer zusammenfassenden Darstellung komplizierte Probleme häufig vereinfacht geschaut und dargestellt werden müssen, so hat das seine Vorteile und Nachteile.

Bezüglich der Kritik habe ich im allgemeinen davon abgesehen, mich mit Einzelheiten auseinanderzusetzen. Bei einer kurzen, zusammenfassenden Darstellung fremder Gedankengänge ist eine Einzelkritik leicht schief und unberechtigt. Mein Bemühen ging dahin, wo es möglich war, Wertvolles und Positives der wiedergegebenen Anschauungen herauszustellen.

Daß ich nicht alles sagen konnte und sagen wollte, was zum vorliegenden Problem zu sagen wäre, wird jeder verstehen, der weiß, daß meine erste Aufgabe nicht das Studium der Religionsphilosophie ist, sondern die Arbeit am Gottesreich in der Gemeindeseelsorge einer Diasporagroßstadt. Immerhin glaube ich doch, einen ziemlich weiten Überblick über das Ringen der protestantischen Theologie mit dem Problem der Gottesgewißheit gegeben zu haben.

Das beigefügte Literaturverzeichnis erhebt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

Herrn Professor Dr. Steffes, dem ich meine Arbeit zuerst vorlegen konnte, bin ich für manche wertvolle Anregung zu Dank verpflichtet. Dank schulde ich auch Herrn Professor Dr. Wunderle für die bereitwillige Aufnahme meiner Abhandlung in die vorliegende Sammlung.

Halle a. d. Saale, im Oktober 1934.

Friedrich Maria Rintelen.

Vicar.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V

Literaturverzeichnis X

Einleitung 1

1. Die Frage. — 2. Die Antwort der katholischen Lehre. a) Der Weg des Glaubens. b) Der Weg der natürlichen Erkenntnis. — 3. Die Geisteshaltung des homo religiosus und des homo philosophicus. — 4. Luther und Kant.

1. Kapitel.

Die Gottesbeweise 13

A. Die Stellung der protestantischen Theologen zu den scholastischen Gottesbeweisen.

1. Die Autorität Kants. — 2. Einzelne Einwände gegen die Gottesbeweise. — 3. Anerkennen einer gewissen Bedeutung der Vernunfterkenntnis für das menschliche Gotterfassen. — 4. Die Gottesbeweise bei Hermann Lüdemann.

B. Kritik und Wertung.

2. Kapitel.

Die unmittelbare Gottesgewißheit . . . 37

A. Die mit dem Menschsein unmittelbar gegebene Gotteserkenntnis.

1. Emanuel Hirsch. — 2. Wilhelm Bruhn. — 3. Karl Barth. — 4. Emil Brunner.

B. Unsere Stellungnahme zum aufgeworfenen Problem.

1. Gottes Gegenwart in allem Seienden. — 2. Das ‚Urverhältnis sui generis' zwischen Gott und dem Seienden und die sich daraus ergebenden Folgerungen. — 3. Der ontologische Gottesbeweis.

3. Kapitel.

Das Gefühl und die Religion 53

A. Das Gefühl als Empfänger der göttlichen Selbstmitteilung.

Seite

1. Rudolf Otto. — 2. Hermann Lüdemann. — 3. Georg Wobbermin. — 4. Artur Titius. — 5. Karl Beth. — 6. Theodor Siegfried.

B. Unzulänglichkeit dieser Gefühlstheorien zur Begründung einer Gottesgewißheit.
1. Die Frage nach dem Vorhandensein artbesonderer religiöser Gefühle. — 2. Die Gefühle als intentionale Erlebnisse. — 3. Die Bezogenheit auch der religiösen Gefühle auf eine zuvor bewußtgewordene Wirklichkeit. — 4. Die Bedeutung des Gefühls für die Religiosität.

4. Kapitel.

Der Voluntarismus und die Religion . . . 67

A. Die primäre Betätigung und die wesentliche Bedeutung des Willens in Bezug auf das Gotterfassen.
I. Die Gedankengänge der einzelnen Theologen für die der Wille von wesentlicher Bedeutung für das Gotterfahren und Gotterfassen ist.
1. Friedrich Brunstäd. — 2. Reinhold Seeberg. — 3. Carl Stange. — 4. Ludwig Ihmels.
II. Die Wahrheitsfrage bezüglich der gewonnenen Gottesüberzeugung.
1. bei Seeberg und Ihmels. — 2. bei Brunstäd. — 3. bei Stange.

B. Die Frage nach der Bedeutung des Willens für das Gotterfassen.
I. Erkenntnis und Wille.
1. Rationalität oder Irrationalität des Seins? — 2. Die Bedeutung des Willens für die Erkenntnis, insbesondere für die Erkenntnis des Daseins Gottes.
II. Zur Frage der Verifizierung der Religion.
1. bei Seeberg und Ihmels. — 2. bei Brunstäd. — 3. bei Stange.

5. Kapitel.

Das religiöse Apriori 87

A. Das religiöse Apriori in der protestantischen Religionsphilosophie.
I. Umschreibung des Begriffes.
1. Das Apriori Kants. — 2. Das religiöse Apriori. a) Rudolf Otto. b) Rudolf Jelke.
II. Versuch, den Objektcharakter der Religion trotz des religiösen Apriori zu erweisen.

B. Kritik und Wertung.

Seite

6. Kapitel.

Die religiöse Dimension 96

A. Die ‚letzte Dimension' und das Gotterfassen.

1. Karl Heim. — 2. Emanuel Hirsch. — 3. Paul Tillich.

B. Die Frage nach der Anwendbarkeit des ‚dimensionalen Denkens' besonders für unser Problem.

1. Der Begriff ‚Dimension'. — 2. Anwendbarkeit des dimensionalen Denkens. — 3. Unvermitteltes Gestelltwerden in die letzte Dimension?

7. Kapitel.

Der Glaube als Weg zu Gott 113

A. Gnade, Glaube, Geist.

1. Gnade, Glaube, Geist in der katholischen Theologie. — 2. Gnade, Glaube, Geist in der protestantischen Theologie. a) Martin Rade. — b) Otto Piper. — c) Robert Winkler. — d) Erich Schäder. — e) Gerhard Heinzelmann. — f) Hans Emil Weber. — g) Wilhelm Koepp. — h) Georg Wehrung. — i) Emanuel Hirsch.

B. Kritik und Wertung . . . . . .

1. Der Glaube und das Geglaubte. — 2. Verstand und Wille im Glauben. — 3. Zur Frage nach einer Psychologie des Glaubens.

8. Kapitel.

Gott allein 130

A. Die dialektische Theologie.

1. Karl Barth. — 2. Emil Brunner. — 3. Eduard Thurneysen. — 4. Friedrich Gogarten.

B. Gott allein oder Gott und die Welt?

1. Das Gott-Welt-Verhältnis. — 2. Das Wort Gottes und die Kirche. — 3. Abgrenzung der dialektischen Theologie gegen den Katholizismus.

9. Kapitel.

Zusammenfassende Schlußgedanken 147

Literaturverzeichnis.

Benutzte nichtkatholische Literatur.[1])

Barth Karl, Der Römerbrief. München 1933. 17. u. 18. Tausend. 6. Abdruck der neuen Bearbeitung.

Barth Karl, Das Wort Gottes und die Theologie. München 1924.

Barth Karl, Fides quaerens intellectum, Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms. München 1931.

Barth Karl, Die Lehre vom Wort Gottes, Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik. München 1932.

Beckmann Joachim, Die Religion als Erfahrung. Stanges kritische Religionsphilosophie. (Zwischen den Zeiten, 3. Jahrg. 1925, Heft 1.)

Beth Karl, Religion und Magie, 2. Aufl., Leipzig u. Berlin 1927.

Beth Karl, Frömmigkeit und Mystik des Glaubens. Leipzig 1927.

Bohlin Torsten, Glaube und Offenbarung. Eine kritische Studie zur dialektischen Theologie. Berlin 1928.

Bruhn Wilhelm, Vom Gott im Menschen. Gießen 1926.

Brunner Emil, Erlebnis, Erkenntnis und Glaube. 2. und 3. Aufl. Tübingen 1923.

Brunner Emil, Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers. Tübingen 1924.

Brunner Emil, Philosophie und Offenbarung. Tübingen 1925.

Brunner Emil, Religionsphilosophie protestantischer Theologie. (Handbuch der Philosophie. Herausgegeben von A. Bäumler und M. Schröter.) München und Berlin 1927.

Brunner Emil, Das Gebot und die Ordnungen. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik. Tübingen 1932.

Brunstäd Friedrich, Die Idee der Religion. Halle 1922.

Bultmann Rudolf, Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament. Tübingen 1929.

Bultmann Rudolf, Glauben und Verstehen. Tübingen 1933.

Girgensohn Karl, Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens. Eine religionspsychologische Untersuchung auf experimenteller Grundlage. Leipzig 1921.

[1]) Literatur aus dem Jahre 1934 konnte nicht mehr einbezogen werden.

Girgensohn Karl, Grundriß der Dogmatik. Leipzig u. Erlangen 1924.

Girgensohn Karl, Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee. Ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Religion. 2. Aufl. Leipzig 1925.

Girgensohn Karl, Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie. 2. Aufl. Leipzig und Erlangen 1925.

Gogarten Friedrich, Die religiöse Entscheidung. Jena 1923.

Gogarten Friedrich, Illusionen. Eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus. Jena 1926.

Gogarten Friedrich, Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glaube und Geschichte. Jena 1926.

Gogarten Friedrich, Glaube und Wirklichkeit. Jena 1928.

Gruehn Werner, Die Theologie Karl Girgensohns. (Zeitschrift für systematische Theologie. 5. Jahrg. 1928. Heft 1 u. 2.)

Heim Karl, Glaubensgewißheit. Eine Untersuchung über die Lebensfrage der Religion. 3. Aufl. Leipzig 1923.

Heim Karl, Glaube und Denken. Philosophische Grundlegung einer christlichen Weltanschauung. Berlin 1931.

Heinzelmann Gerhard, Glaube und Mystik. Tübingen 1927.

Hirsch Emanuel, Die idealistische Philosophie und das Christentum. Gütersloh 1926.

Hirsch Emanuel, Der Sinn des Gebetes. 2. Aufl. Göttingen 1928.

Hirsch Emanuel, Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen. Tübingen 1931.

Ihmels Ludwig, Centralfragen der Dogmatik in der Gegenwart. 3. Aufl. Leipzig 1918.

Jelke Robert, Das Problem der Realität und der christliche Glaube. Leipzig 1916.

Jelke Robert, Religionsphilosophie. Leipzig 1927.

Jelke Robert, Vernunft und Offenbarung. Gütersloh 1932.

Kattenbusch Ferdinand, Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher. 5. Aufl. Gießen 1926.

Koepp Wilhelm, Grundlegung zur induktiven Theologie. Kritik, Phänomenologie und Methode des allgemeinen und des theologischen Erkennens. Greifswald 1923.

Koepp Wilhelm, Panagape, eine Metaphysik des Christentums. Gütersloh. 1. Bd. 1927; 2. Bd. 1928.

Lüdemann Hermann, Grundlegung christlicher Dogmatik. Christliche Dogmatik Bd. 1. Bern und Leipzig 1924.

Lüdemann Hermann, System christlicher Dogmatik. Christliche Dogmatik Bd. 2. Bern und Leipzig 1926.

Mundle Wilhelm, Die religiösen Erlebnisse, ihr Sinn und ihre Eigenart. Ein Beitrag zur Frage nach dem Wesen der Religion. 2. Aufl. Leipzig 1927.

Otto Rudolf, Kantisch-Friessche Religionsphilosophie. 2. Auflage. Tübingen 1921.

Otto Rudolf, West-Östliche Mystik. 2. Aufl. Gotha 1929.

Otto Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 21. u. 22. Auflage. München 1932.

Otto Rudolf, Das Gefühl des Überweltlichen (Sensus numinis). 5. und 6. verm. Aufl. von „Aufsätze, das Numinose betreffend. Teil I." München 1932.

Pfennigsdorf Emil, Das Problem des theologischen Denkens. Eine Einführung in die Fragen, Aufgaben und Methoden der gegenwärtigen Theologie. Leipzig u. Erlangen 1925.

Piper Otto, Weltliches Christentum. Eine Untersuchung über Wesen und Bedeutung der außerchristlichen Frömmigkeit der Gegenwart. Tübingen 1924.

Piper Otto, Theologie und reine Lehre. Tübingen 1926.

Rade Martin, Glaubenslehre. 3 Bde. Gotha 1924, 1926, 1927.

Schäder Erich, Religion und Vernunft. Die religionsphilosophische Hauptfrage der Gegenwart. Gütersloh 1917.

Schäder Erich, Der Weg zu Gott. Das Hauptproblem der Dogmatik. Berlin-Lichterfelde 1920.

Schäder Erich, Das Geistproblem der Theologie. Eine systematische Untersuchung. Leipzig und Erlangen 1924.

Schäder Erich, Theozentrische Theologie. Eine Untersuchung zur dogmatischen Prinzipienlehre. 2. Teil. 2. Aufl. Leipzig 1928.

Schumann Friedrich Karl, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne. Tübingen 1929.

Seeberg Reinhold, Christliche Dogmatik. 1. Bd. Erlangen 1924.

Siegfried Theodor, Kant und Schleiermacher. (Marburger theologische Studien herausgegeben von Prof. H. Frick. Heft 3.) Gotha 1931.

Siegfried Theodor, Grundfragen der Theologie bei Rudolf Otto. (Marburger theologische Studien herausgegeben von Professor H. Frick. Heft 7.) Gotha 1931.

Siegfried Theodor, Das Wort und die Existenz. Eine Auseinandersetzung mit der dialektischen Theologie. 3 Bde. Gotha 1930/33.

Stange Carl, Die Wahrheit des Christusglaubens mit einem Anhang über die Eigenart des christlichen Gottesglaubens. Leipzig 1915.

Stange Carl, Die Religion als Erfahrung. Gütersloh 1919.

Stange Carl, Dogmatik. 1. Bd. Gütersloh 1927.

Stange Carl, Die Eigenart der christlichen Gotteserkenntnis. (Zeitschrift für systematische Theologie. 5. Jahrg. 1928. Heft 2.)

Steinmann Theodor, Die Grenzen der Menschenrede von Gott. (Zeitschrift f. Theologie u. Kirche. Der neuen Folge 12. Jahrg. 1931. Heft 4/5.)

Steubing Hans, Die transzendentale Methode in der Religionsphilosophie. (Zeitschrift für systematische Theologie. 2. Jahrg. 1925. Heft 4.)

Thurneysen Eduard, Das Wort Gottes und die Kirche. München 1927.

Tillich Paul, Über die Idee einer Theologie der Kultur. („Philosophische Vorträge", veröffentlicht von der Kantgesellschaft. Nr. 24. Berlin 1920.)

Tillich Paul, Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden. Göttingen 1923.

Tillich Paul, Rechtfertigung und Zweifel. Gießen 1924.

Tillich Paul, Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswendung. Darmstadt 1926.

Tillich Paul, Religiöse Verwirklichung. Berlin 1930.

Titius Artur, Natur und Gott. Ein Versuch zur Verständigung zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Göttingen 1926.

Traub Friedrich, Existentielles Denken. (Zeitschrift für Theologie und Kirche. Der neuen Folge 12. Jahrg. 1931. Heft 4/5.)

Weber Hans Emil, Das Geisteserbe der Gegenwart und die Theologie. Leipzig und Erlangen 1925.

Weber Hans Emil, Glaube und Mystik. Gütersloh 1927.

Weber Hans Emil, „Eschatologie" und „Mystik" im Neuen Testament. Ein Versuch z. Verständnis des Glaubens. Gütersloh 1930.

Wehrung Georg, Das religiöse Ich. Zur Frage nach dem subjektiven Ursprung der Religion. (Zeitschrift für systematische Theologie. 1. Jahrg. 1923/24. Heft 2.)

Wehrung Georg, Wissenschaft und Glauben. (Zeitschrift f. systematische Theologie. 6. Jahrg. 1929. Heft 1.)

Wehrung Georg, Geschichte und Glaube. Eine Besinnung auf die Grundsätze theologischen Denkens. Gütersloh 1933.

Winkler Robert, Das Geistproblem in seiner Bedeutung für die Prinzipienfragen der systematischen Theologie der Gegenwart. Göttingen 1926.

Winkler Robert, Die Eigenart des theologischen Erkennens. (Zeitschrift f. systematische Theologie. 9. Jahrg. 1932. Heft 3.)

Wobbermin Georg, Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie. Leipzig 1913. (1. Bd. der systematischen Theologie.)

Wobbermin Georg, Das Wesen der Religion. Leipzig 1921.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 2. völlig neu bearbeitete Aufl., herausgegeben v. Hermann Gunkel u. Leopold Zscharnak. 5 Bde. Tübingen 1927—1931.

Kants Werke in drei Bänden. Mit Zugrundelegung der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften herausgegeben und eingeleitet von A. Messer. Leipzig u. Berlin (ohne Jahreszahl).

Nietzsche, Also sprach Zarathustra. (Kröners Taschenausgabe.) Leipzig 1930.

Einschlägige katholische Literatur.

Adam Karl, Jesus Christus. Augsburg 1933.

Adam Karl, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. 2. Aufl. Rottenburg 1923.

Bartmann Bernhard, Lehrbuch der Dogmatik. 7. Aufl. 2 Bände. Freiburg 1929.

Eschweiler Karl, Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes — Matthias Scheeben. Eine kritische Untersuchung über das Problem der theologischen Erkenntnis. Augsburg 1926.

Engert Josef, Studien zur theologischen Erkenntnislehre. Regensburg 1926.

Faulhaber Ludwig, Die ‚drei Wege' der Gotteserkenntnis und der wissenschaftliche Gottesbegriff. Ein Beitrag zur Kritik der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. Herausgegeben von G. Wunderle. Heft 5.) Würzburg 1924.

Feuling Daniel, Glaubensgewißheit und Glaubenszweifel. Beuron 1920.

Fröhlich Karl, Studien zur Frage nach der Realität des Göttlichen in der neuesten deutschen Religionsphilosophie. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion. Herausgegeben von G. Wunderle. Heft 6/7.) Würzburg 1925.

Fuetscher Lorenz, Die ersten Seins- und Denkprinzipien. Innsbruck 1930.

Geyser Josef, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie. 2. Bd. 3. Aufl. Paderborn 1920.

Geyser Josef, Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über Rudolf Ottos Buch ‚Das Heilige'. Freiburg 1921.

Geyser Josef, Das Prinzip vom zureichenden Grunde. Regensburg 1929.

Gilson Stephan, Der Heilige Bonaventura. Übersetzt von Philotheus Böhner O. F. M. Hellerau 1929.

Jansen Bernhard, Die Religionsphilosophie Kants. Berlin und Bonn 1929.

Lennerz Heinrich, Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren. Freiburg 1926.

Mausbach Josef, Dasein und Wesen Gottes. Münster 1. Bd. 1929; 2. Bd. 1930.

Przywara Erich, Religionsbegründung. Freiburg 1923.

Przywara Erich, Religionsphilosophie katholischer Theologie. (Handbuch der Philosophie. Herausgegeben von A. Bäumler und M. Schröter. München und Berlin 1927.)

Przywara Erich, Das Geheimnis Kierkegaards. München 1929.
Przywara Erich, Kant heute. München 1930.
Przywara Erich, Analogia entis. Metaphysik I: Prinzip. München 1932.
Rosenmöller Bernhard, Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura. (Beitr. z. Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. XXV. Heft 3/4. Münster 1925.)
Rosenmöller Bernhard, Gott und die Welt der Ideen. Münster 1923.
Rademacher Arnold, Die Gottessehnsucht der Seele. 2. Auflage. Freiburg 1924.
v. Rintelen Fritz Joachim, Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. I. Teil Altertum und Mittelalter. Halle (Saale) 1932.
Sawicki Franz, Die Wahrheit des Christentums. 7. und 8. Aufl. Paderborn 1924.
Sawicki Franz, Die Gottesbeweise. Paderborn 1926.
Scheeben Matthias Joseph, Natur und Gnade. Eine systematische Darlegung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen. Neu herausgegeben und mit Einleitung versehen von M. Grabmann. München 1922.
Schmidt Wilhelm, Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München 1923.
Sertillanges A., Der Heilige Thomas von Aquin. Übersetzt von R. Grosche. Hellerau 1928.
Simon Paul, Die Ewigkeitskategorie als religiöses Apriori. (Theologie und Glaube. 16. Jahrg. Heft 2. 1924.)
Simon Paul, Sein und Wirklichkeit. Grundfragen einer Metaphysik. München 1933.
Sladeczek Franz Maria, Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde. (Scholastik. 2. Jahrg. Heft 1. 1927.)
Sladeczek Franz Maria, Die erkenntniskritische Grundlage des kosmologischen Gottesbeweises. (Stimmen der Zeit. 50. Jahrg. Heft 11. 1920.)
Steffes Johann Peter, Religionsphilosophie. (Bd. IX der philosophischen Handbibliothek.) München 1925.
de Vries Joseph, Zur Frage der Begründung des Kausalprinzips. (Stimmen der Zeit. 62. Jahrg. Heft 12. 1932.)
Willems Christoph, Kants Erkenntnislehre. Trier 1919.
Wunderle Georg, Grundzüge der Religionsphilosophie. 2. Aufl. Paderborn 1924.

Einleitung.

1. Die Frage. Es hat in der Kirchengeschichte Zeiten gegeben, in welchen man Jahrzehnte lang darum stritt, ob der Sohn dem Vater wesensgleich sei oder wesensähnlich; ob in Christus zwei Willensvermögen wären, ein göttliches und ein menschliches, oder nur ein Willensvermögen, ein gottmenschliches; ob der Heilige Geist nur aus dem Vater ausgehe, oder aus dem Vater und dem Sohne. Es waren große Zeiten, in denen die Wahrheit noch etwas galt in sich, ohne daß man fragte nach einem unmittelbar praktischen Zweck, — Zeiten, in denen man aber vielleicht auch intuitiv spürte, daß jede Wahrheit und jeder Irrtum im Bereich des Religiösen schließlich doch von größter Bedeutung wird für das praktische Leben.

Heute würde kaum ein ganzer Kulturkreis durch diesen oder jenen haeretischen Satz in lebendige Erregung gebracht werden können. Die Wahrheit wird nur noch geachtet, wenn sie hier und jetzt von praktischem Nutzen ist. Ferner können Streitfragen über einzelne Glaubenssätze die zivilisierte Welt deshalb nicht mehr bekümmern, weil der Glaube als solcher fraglich geworden ist. Es geht heute nicht darum, ob dies oder das von Gott geoffenbart ist, vielmehr so krank, so unnatürlich ist die Menschheit unserer Tage geworden, daß man im Ernst fragt, ob es überhaupt einen persönlichen Gott gebe. In praktischem oder theoretischem Unglauben leben weite Schichten der zivilisierten Völker.

Aber überall gibt es auch heute noch Menschen, die sich nicht haben hineinziehen lassen in die gottfremde Geistesrichtung einer verfallenden Kultur, die ihr volles Menschentum nicht haben verkümmern lassen, die unerschütterlich die

Überzeugung vom Dasein eines persönlichen Gottes in sich tragen. Wenn auch im allgemeinen diesen Menschen ihre Überzeugung vom Dasein Gottes eine Selbstverständlichkeit ist, so wird der forschende und grübelnde Denker sich doch die Frage stellen, wie eigentlich die Überzeugung vom Dasein eines persönlichen Gottes zustande kommt. Das ist heute durchaus nicht nur eine akademische Frage. Denn, wenn man eine gottfremde Welt zu Gott zurückführen will, — und davon, ob es gelingt, die zivilisierte Welt wieder an Gott zu binden und ihr in dieser Bindung neue Ordnung zu geben, hängt die Möglichkeit einer Überwindung des immer weiter um sich greifenden Chaos ab, — wenn man die Welt zu Gott zurückführen will, muß man wissen, welche Möglichkeiten es eigentlich für den Menschen gibt, Gott zu ‚erfassen'.

Da ist es nun eigenartig, daß die meisten Menschen, welche eine feste Gottesüberzeugung haben, selbst nur schwer sagen können, wie diese Gottesgewißheit in ihnen zustande kam, und wie sie in ihnen lebendig bleibt. Nach unserer Meinung rührt diese Schwierigkeit einmal daher, daß die Gottesgewißheit für den seelisch im Vollsinn gesunden Menschen so selbstverständlich ist, daß er kaum jemals über ihr Zustandekommen reflektiert [1]). Dann aber dürfte wohl bei jeder echten Überzeugung vom Dasein Gottes das Wirken der Gnade maßgeblich beteiligt sein, und über dieses geheimnisvolle Wirken der Gnade und das noch geheimnisvollere Ineinander von Gnade und Natur kann der über seine seelischen Vorgänge und Zustände reflektierende Mensch keine volle Klarheit gewinnen.

Trotzdem wird der geistig reife Mensch sich den Fragen nicht entziehen, welche Faktoren bei der Entstehung seiner Gottesüberzeugung wirksam sind, und wie er seine Gottesüberzeugung vor sich selbst und anderen zu rechtfertigen vermag. Die Beantwortung dieser Fragen besagt dann auch, welche Wege zu Gott man die Menschen weisen kann.

---

[1]) Es mag sich hier ähnlich verhalten wie bei der Überzeugung von der realen Existenz einer Außenwelt. Diese Überzeugung ist auch so selbstverständlich, daß kaum jemand sich veranlaßt fühlt, über ihr Werden nachzudenken und sich Rechenschaft zu geben.

2. Die Antwort der katholischen Lehre. Von Paulus über die Apologeten, über Augustinus, Bonaventura, Thomas, über das Tridentinum und Vaticanum zeigt die katholische Lehre dem Menschen zwei Wege zu Gott: Den Weg der Übernatur und den Weg der Natur, — den Weg des Glaubens auf dem Grund der Offenbarung und der Gnade und den Weg der natürlichen Erkenntnis mittels der geschaffenen Dinge und der geistigen Fähigkeiten der Menschenseele.

a) Der Weg des Glaubens. Die katholische Lehre vom Glauben wird vielfach von nichtkatholischer Seite im Sinne eines nackten Rationalismus mißdeutet. Ganz zu unrecht! Glaube ist nach der Lehre der katholischen Kirche gratia und nicht ratio!

Wenn etwa ein Mensch sich durch sein Nachdenken und Forschen von der Wahrhaftigkeit Gottes und der Tatsächlichkeit der Offenbarung überzeugen und dann den Wahrheiten der Offenbarung beistimmen würde, — dieses Beistimmen wäre für ihn eine logische Forderung, — so wäre diese Anerkennung der Offenbarungswahrheiten noch nicht Glaube im katholischen Sinne. Um sich klar zu machen, was der Glaube nach katholischer Lehre ist, geht man am besten von der Schau Gottes in der ewigen Seligkeit aus.

Es gibt ein scholastisches Axiom des Inhalts: Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur. — Darum ist unsere natürliche Gotteserkenntnis so armselig, weil wir nur auf Menschenweise, mit Menschenkräften die ewige Wahrheit in uns aufnehmen. Darum ist aber die Schau Gottes der Seligen so vollkommen, weil diese ganz von Gott durchdrungen sind, weil sie in ihrem Sein und ihren Kräften vergöttlicht sind. Der Erkenntnisakt der Seligen wird hinaufgehoben in den Erkenntnisakt Gottes. Das Licht der Erkenntniskraft Gottes leuchtet in ihnen, so daß sie Gott schauen können, wie er ist.

Der Glaube ist aber eine Vorstufe, eine anticipatio der visio beatifica. Wenn auch in unvollkommener Weise, werden wir doch im Glauben schon zu der Gott eigentümlichen Erkenntnis erhoben. Gott wohnt in unzugänglichem Licht. Aber durch sein eigenes Licht, das in der Glaubensgnade in

uns einstrahlt, wird dieses unzugängliche Licht für uns zugänglich. Glaube ist nicht nur ein Beistimmen und Jasagen zu dem, was Gott erkennt und offenbart, sondern es ist eine Teilhabe an der göttlichen Erkenntnis als solcher, ein Hinaufgehobenwerden des menschlichen Erkenntnisaktes und der menschlichen Erkenntnisfähigkeit in die Übernatur. Glaube ist Erfassen der ewigen Wahrheit, dem aber ein Erfaßtwerden durch die ewige Wahrheit wenigstens logisch vorausgeht [2]).

b) Der Weg der natürlichen Erkenntnis. Auch die katholische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis ist nicht so rationalistisch zu deuten, wie man vielfach meint. Wohl hält die Kirche daran fest, daß der Mensch kraft seiner natürlichen Vernunft, durch schlußfolgerndes Denken zur Erkenntnis des Daseins Gottes kommen kann [3]).

Übrigens ist auch Kant noch der Meinung, daß die Völker der Welt durch den ‚natürlichen Gang des gemeinen Verstandes' zur Anerkenntnis Gottes kommen. Kant erkennt allerdings diesem natürlichen Gang des Verstandes seine Erkenntnisberechtigung ab. In seiner „Kritik der reinen Vernunft" schreibt er vom Kontingenzbeweis: „Dieses Argument, ob es gleich in der Tat transzendental ist, indem es auf der inneren Unzulänglichkeit des Zufälligen beruht, ist doch so einfältig und natürlich, daß es dem gemeinsten Menschensinne angemessen ist, so bald dieser nur einmal darauf geführt wird. Man sieht Dinge sich verändern, entstehen und vergehen; sie müssen also, oder wenigstens ihr Zustand eine Ursache haben. Von jeder Ursache aber, die jemals in der Erfahrung gegeben werden mag, läßt sich eben dieses wiederum fragen. Wohin sollen wir nun die oberste Kausalität billiger verlegen als dahin, wo auch die höchste Kausalität ist, d. i. in dasjenige Wesen, was zu jeder möglichen Wirkung die Zulänglichkeit in sich selbst ursprünglich enthält, dessen Begriff auch durch den einzigen Zug einer allbefassenden Vollkommenheit sehr leicht zu Stande kommt. Diese höchste Ursache halten wir

[2]) Vgl. Scheeben: Natur und Gnade, S. 237—245

[3]) Die Frage, inwieweit in der jetzigen Heilsordnung bei dem „natürlichen" Weg zu Gott die Gnade eingreift, soll hier übergangen werden. Das möge man auch bei den weiteren Darlegungen im Auge behalten.

denn für schlechthin notwendig, weil wir es schlechterdings notwendig finden, bis zu ihr hinaufzusteigen, und keinen Grund, über sie noch weiter hinauszugehen. Daher sehen wir bei allen Völkern durch ihre blindeste Vielgötterei doch einige Funken des Monotheismus durchschimmern, wozu nicht Nachdenken und tiefe Spekulation, sondern nur ein nach und nach verständlich gewordener natürlicher Gang des gemeinen Verstandes geführt hat“ [4]).

Es ist hier nicht der Ort, uns mit Kant auseinanderzusetzen. Nur darauf sollte hingewiesen werden, wie auch Kant noch der Ansicht war, daß durch natürliches Denken die Menschheit zur Annahme des Daseins Gottes kommt, obgleich er, wie gesagt, diesem Gang des natürlichen Denkens seine Erkenntnisberechtigung abspricht. Ohne einem übertriebenen Rationalismus zu verfallen, ist die katholische Religionsphilosophie der Ansicht, daß das Drängen der Vernunft hin zum Absoluten kein Wahn ist, daß wirklich der unbehinderte Mensch durch sein Denken zur Erkenntnis des Daseins Gottes kommen kann. Im Laufe unserer Abhandlung werden wir diese Frage noch mehrfach berühren. Daß auch die Intuition, der Wille, das Gefühl oder Gemüt auf dem Wege zu Gott treibende Kräfte sind, verkennen wir durchaus nicht. Der Mensch denkt ja niemals nur als Denker, sondern immer als ganzer Mensch. Je nach der Veranlagung des einzelnen Menschen wird bald diese bald jene seelische Fähigkeit beim natürlichen „Gotterfassen“ mehr in den Vordergrund treten, ohne daß dabei die anderen gänzlich ausgeschaltet würden, — ohne daß Erkenntnis aufhörte, zu sein!

Ein extremer Rationalismus aber, der alles bis ins Letzte denkend zergliedern will, ist nicht zu vertreten. Wenn wir uns also für die prinzipielle Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis einsetzen, so wollen wir damit durchaus nicht einem solchen extremen Rationalismus das Wort reden.

---

[4]) Kants Werke, Bd. I. S. 712 (396). Die in Klammern von uns beigefügten Zahlen entsprechen den Seitenzahlen der Akademieausgabe, wie sie in der von uns benutzten Kantausgabe Messers angegeben sind.

3. Die Geisteshaltung des homo religiosus und des homo philosophicus. Auf die Frage: Wie kann der Mensch seines Gottes gewiß werden, welche Möglichkeit zum Gotterfassen gibt es für den Menschen?, hat die katholische Kirche, haben katholische Theologen und Religionsphilosophen eine klare, einheitliche Antwort. Aber diese Einheit ist nicht starr und leer. Sie schließt in sich Spannung und Fülle. Wir stellten eben Bonaventura und Thomas nebeneinander. In ihnen und ihrem Verhältnis zueinander tritt die Spannung deutlich zu Tage. Daß beide innerhalb der katholischen Religionsphilosophie Raum haben, gibt Zeugnis von der katholischen Weite.

Bonaventura ist der Typ des homo religiosus [5]). Der homo religiosus lebt in Gott. Von seinem hohen Standpunkt in Gott blickt er herab auf die Dinge der Welt und sieht alles im Lichte Gottes. Für ihn gibt es eigentlich kaum eine Frage nach Gott.

Thomas ist mehr Typ des homo philosophicus. Der homo philosophicus steht mitten unter den Dingen der Welt. Er versucht durch die Dinge der Welt zum Absoluten hinaufzugelangen. Es treibt ihn stets eine drängende Unruhe. Im Innern des homo philosophicus keimt leicht eine heimliche Skepsis auf.

Für den Typ des homo religiosus ist Gott das Erste bei allem Denken und Philosophieren, für den homo philosophicus ist Gott das Letzte bei allem menschlichen Forschen. Der homo religiosus geht vom Ganzen aus und sucht zum Einzelnen zu kommen, wenn das Einzelne überhaupt des Bemühens wert ist. Der homo philosophicus geht vom Einzelnen aus und sucht zum Ganzen zu kommen, wenn er nicht das Einzelne für so wichtig hält, daß er dabei stehen bleibt.

Beide hat die Menschheit notwendig: Den homo religiosus und den homo philosophicus. Beide müssen stets einander

---

[5]) Homo religiosus und homo philosophicus ist hier nicht im Sinne einer ethischen Bewertung gemeint. Erst recht nicht soll in diesen Ausdrücken ein Urteil liegen über die persönliche seinshafte Heiligkeit. Vielmehr soll mit diesen Ausdrücken eine ‚philosophische' Geisteshaltung bezeichnet werden, wie sie etwa auch in den Begriffen Platonismus und Aristotelismus liegt.

ergänzen. Beide haben ihre Bedeutung für das Geistesleben: Plato und Aristoteles, Bonaventura und Thomas.

Hat der homo religiosus nichts vom homo philosophicus an sich, ist er nicht zu nüchternem philosophischen Prüfen fähig, so kann seine Mystik zum Mystizismus werden. Sein Leben in Gott kann Phantastik sein. Das Licht Gottes, in dem er alles zu sehen glaubt, kann sich als menschliches Blendwerk erweisen. Schließlich kann er zum Lästerer und Götzendiener werden, indem er das, was seiner eigenen Phantasie entspringt, für ein Werk Gottes hält. Oder aber, er kann scheinbar Gottes so voll werden, daß er die Welt nicht mehr sieht, daß ihm alles zum bloßen Schatten wird, was nicht Gott ist; daß er nicht Gott in allem sieht, sondern daß er Gott allein sieht.

Und der homo philosophicus, der nichts vom homo religiosus an sich hat, wie will er die Dinge richtig sehen? Es gibt doch nur einen, der die Wirklichkeit schaut, wie sie ist: Gott! Nur wenn wir mit Gottes Augen die Dinge schauen, sehen wir sie, wie sie sind. Der Philosoph z. B., der nur mit Menschenaugen die Sünde sieht, mag in ihr menschliche Schwäche bedauern, mag vielleicht in ihr eine Verletzung der Naturgesetze sehen; was die Sünde wirklich ist, sieht nur der homo religiosus, der seinen Standpunkt hat in Gott. Und wenn der homo philosophicus in heidnischer Skepsis seinen Standpunkt nur bei den Dingen der Welt nimmt, wie will er sie sehen in ihrem wirklichen Sein? Er sieht ihr Begrenztsein, ihre Relativität, aber er sieht nicht ohne weiteres ihre Geschöpflichkeit; denn die sieht nur der homo religiosus, der von Gott her auf die Dinge schaut. Die Geschöpflichkeit ist aber den Dingen wesentlich.

Der homo philosophicus, der nichts vom homo religiosus an sich hat, kann zwar an sich von den begrenzten Dingen hinaufsteigen zu dem Begrenzenden, kann von der Relativität des Irdischen erkennend zum absoluten Gott gelangen. Aber liegt nicht die Gefahr nahe, daß er bei den Dingen der Welt haften bleibt, daß er nicht hindurchdringt bis zu Gott, daß er die Welt fälschlich als absolut sieht, die doch in ihrem Sosein und Dasein gänzlich bedingt ist?

Ob jemand seiner Veranlagung nach zu dem einen oder zu dem anderen Menschentyp gehört, hängt nicht von seinem Willen ab. Aber jeder muß sorgen, daß seine Veranlagung nicht zu einer Einseitigkeit wird. In der Einseitigkeit liegt die „Haeresie", die Zerschneidung der Ganzheit.

Es braucht uns nicht zu verwundern, daß im Laufe der menschlichen Geistesgeschichte man bald nach der einen, bald nach der anderen Seite dieser Gefahr der Einseitigkeit erlegen ist. Bonaventura und Thomas haben sich vor gefährlicher Einseitigkeit bewahrt [6]). Bonaventura war homo religiosus; aber er war auch homo philosophicus und wurde darum nicht Sektierer. Thomas war homo philosophicus; aber er war auch homo religiosus [7]) und wurde darum weder

---

[6]) Es ist auffallend, wie das, was nach unserer Meinung kraft innerer Gesetze zu extremen Einseitigkeiten treiben müßte, innerhalb der katholischen Kirche immer wieder vor solcher Einseitigkeit bewahrt wird, und wie Richtungen, die nach menschlicher Voraussicht zu einem heftigen Gegeneinander treiben müßten, zu einem harmonischen Miteinander und Füreinander innerhalb der katholischen Kirche kommen. Welchen Einfluß haben z. B. die Dominikaner, die doch ganz in der philosophischen Geisteshaltung ihres Ordensbruders Thomas lebten, auf die mittelalterliche Mystik gehabt!

[7]) F. J. v. Rintelen schreibt: „Betrachten wir ... die Stellung, welche bei Thomas dem Denken zufällt, so muß zugegeben werden, daß es nicht so eng gefaßt wird, wie es heute vielfach gebräuchlich ist. Im modernen Sinne müßten wir sagen, die höchste Entfaltung des reinen Denkens, des Intellektes vollzieht auf dem theoretischen Gebiet etwa ein Mathematiker, auf dem praktisch-utilitarischen etwa ein erfolgreicher Mann der Wirtschaft. Hier handelt es sich aber lediglich um formales Denken wie um Beurteilungen, die auf den praktischen Nutzen ausgehen, was durchaus in Gegensatz zu den sittlich-religiösen Wertnormen stehen kann oder mit ihnen fast keine Beziehungen besitzt. Bei Thomas von Aquin dagegen soll die höchste Entfaltung des Denkens gerade zu den genannten metaphysischen Erkenntnissen und Wertnormen hinführen und begründet deshalb Überzeugungen, die letztlich nur im Eidos erschaut werden können und die, wie bei den frühesten Scholastikern, ein von der Wertliebe getragenes Denken voraussetzen. Der Begriff der Ratio hat hier sonach einen ganz anderen Inhalt als seine engere und radikalere Fassung in der unmittelbaren Gegenwart, woraus große Mißverständnisse in der historischen Beurteilung entstehen. Mit der gekennzeichneten Haltung tritt dann Thomas an die Welt als den Spiegel Gottes und die Ausstrahlung seiner Liebe heran und könnte, im weiteren Sinne gemeint, zu dem ganzen Kosmos seine klassischen Worte sprechen: Adore te devote, latens Deitas." (Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung, S. 221 f.)

Materialist noch Skeptiker. Zu Skeptikern wurden die Philosophen des Nominalismus, weil ihnen ein Einschlag von religiösem Denken in der Philosophie fehlte. Auf der anderen Seite führt zur Skepsis der menschlichen Vernunftfähigkeit gegenüber auch eine falsche Mystik, der ein Einschlag philosophischen Denkens fehlt.

4. Luther und Kant. Luther war vom Nominalismus Occams, aber auch von der Mystik Taulers und der ‚Theologia deutsch' beeinflußt. Er war homo religiosus so einseitig, daß er kein Menschenwissen um Gott neben dem Glauben bestehen ließ, daß er keinen freien Menschenwillen neben dem Willen Gottes anerkennen konnte, daß er kein menschliches Mitwirken mit dem Willen Gottes gelten ließ. Aus dem richtigen ‚Gott in allem', ‚Gott bei allem' und ‚Gott mit allem' machte er das einseitige ‚Gott allein'. Dieses ‚Gott allein' hat den Schein der Konsequenz an sich; es hat für den denkenden Menschen etwas Bestechendes; aber das Problem liegt eigentlich nicht beim Wissen und Glauben, bei Gottes Willen und Menschenwillen, bei Gottes Wirken und des Menschen Wirken, — das Problem liegt schon in Gottes Sein und dem geschöpflichen Sein. Wenn neben dem göttlichen Sein das geschöpfliche und bedingte Sein bestehen kann, ohne daß dem göttlichen Sein dadurch irgendetwas von seiner Absolutheit genommen wird, dann kann auch neben dem absoluten Wissen das menschliche Wissen bestehen, neben dem Willen Gottes der Menschenwille, neben dem Tun Gottes das Tun des Menschen, ohne daß der Absolutheit des Wissens und Wollens und Wirkens Gottes Abbruch geschieht. Das Sein Gottes und das geschöpfliche Sein ist nicht mehr als das Sein Gottes allein; der Wille Gottes und der menschliche Wille ist nicht mehr als der Wille Gottes allein; das Wirken Gottes und das Wirken des Menschen ist nicht mehr als das Wirken Gottes allein. Absolutes Sein und geschöpfliches Sein lassen sich überhaupt nicht addieren, denn das absolute Sein ist schon in seinem Dasein ein wesentlich anderes Sein wie das geschöpfliche Sein; es liegt auf einer ganz anderen Ebene; es hat mit dem geschöpflichen Sein keinen gemeinsamen Nenner. Wenn wir ihm unseren menschlichen Begriff des

Seins beilegen, so ist das nur ein Notbehelf, um über das Unaussprechbare überhaupt etwas auszusagen. Unseren aus dem Bereich des Geschöpflichen gewonnenen Seinsbegriff können wir nur analog auf Gott anwenden.

Von hier aus wird es erst erklärlich, daß neben dem absoluten Sein überhaupt Platz bleibt für ein relatives, geschöpfliches Sein. Ist aber neben dem absoluten Sein Raum für geschöpfliches Sein, warum soll dann nicht neben dem absoluten Willen geschöpflicher Wille bestehen können, neben dem Tun Gottes des Menschen Tun? Das ‚Gott allein' ist eine Übertreibung des einseitigen homo religiosus. Das ‚Gott in allem' trägt der Absolutheit Gottes Rechnung, läßt aber auch menschliches Sein, menschliches Wissen und menschliches Tun bestehen. Luther sprach dem menschlichen Willen die Freiheit ab, dem menschlichen Tun die Fähigkeit zum Guten, dem menschlichen Denken die Möglichkeit metaphysischer Ergebnisse.

Er entthronte nicht nur die menschliche Vernunft und den menschlichen Willen — die Menschenvernunft und den Menschenwillen Gott gegenüber ihrer Selbstherrlichkeit zu entkleiden und sie zur Demut zu bestimmen, ist für jeden religiösen Menschen eine Selbstverständlichkeit — er vernichtete Vernunft und Willen vor Gott.

Luther, der Begründer des Protestantismus, war seiner Art nach ein homo religiosus; Kant, der ‚Philosoph des Protestantismus', war Philosoph im eingangs beschriebenen Sinne. Kants Ziel ist keineswegs ein negatives. Er will nicht die Festigkeit des Denkens unterhöhlen, sondern will absolute, mathematische Gültigkeit und Sicherheit erringen, um die Gefahr des Skeptizismus, die durch Hume drohend geworden war, zu bannen. Aber es bleibt uns Menschen eine solche mathematische Gewißheit in der Metaphysik versagt. Mehr noch als in anderen Wissenschaften müssen wir uns hier oft mit einer moralischen Gewißheit begnügen. Diese ist dem Philosophen Kant in seiner zweifelnden Unruhe aber keine Gewißheit. So muß er der menschlichen reinen Vernunft auf der Suche nach Gott jegliches sichere Ergebnis absprechen.

Luther, der homo religiosus, kann der menschlichen Vernunft in ihrem gefallenen Zustand nicht zugestehen, daß sie Gott erreichen könne. Kant, der homo philosophicus, zerpflückt in seiner Skepsis vom menschlichen Standpunkt aus unsere Erkenntnis und kommt von der Philosophie aus zu demselben Ergebnis, zu dem Luther von seiner religiösen Anschauung aus gelangte. Jm Luthertum liegt immer eine gewisse Gefahr der Schwarmgeisterei, des Sektierertums. Der Kantianismus droht stets zum idealistischen Pantheismus oder auch zum materialistischen Monismus zu werden.

Beide, Luther und Kant, sind selbstverständlich von großem Einfluß auf die protestantische Religionsphilosophie auch unserer Tage. Die Ratio ist entthront, das Irrationale herrscht vor, zum mindesten in der Art des Gotterfassens, vielfach auch im Gottesbegriff. Es ist ein bunt schillerndes Gemisch von zum Teil überaus geistreichen Gedanken, was uns in der protestantischen Religionsphilosophie der Gegenwart begegnet. Ein Ringen um Gott von ganz entgegengesetzten Standpunkten bietet sich uns dar. Der Weg der Vernunft ist verbaut und so sucht man auf allen möglichen anderen Wegen zum Gotterfassen zu kommen. Entweder sieht man wie Kant außerrationale bzw. rationale, aber nicht zu einem Beweis führende natürliche Fähigkeiten in der Seele, die dem Menschen den Weg zu Gott öffnen, oder man läßt wie Luther alle menschliche Fähigkeit Gott gegenüber zu nichts vergehen und sieht nur noch das ‚Gott allein'[8]).

Unsere Abhandlung soll zeigen, welche Wege zu Gott die protestantischen Theologen unserer Zeit kennen. Sie soll zugleich prüfen, ob diese Wege gangbar sind, ob sie zum Ziele führen.

---

[8]) Es soll hier nicht Stellung genommen werden zu der Frage, ob die Erlebnistheologie oder die dialektische Theologie mit Recht Luther für ihren Standpunkt in Anspruch nimmt! Es haben wohl beide recht, wenn sie sich auf Luther berufen.

1. Kapitel.

Die Gottesbeweise.

A. Die Stellung der protestantischen Theologen zu den scholastischen Gottesbeweisen.

Unsere erste Frage lautet:

Kann nach der Meinung der protestantischen Theologen der Mensch mit den Kräften seiner Vernunft durch schlußfolgerndes Denken zur Erkenntnis Gottes kommen? Wie stellt sich die protestantische Theologie unserer Tage zu den scholastischen Gottesbeweisen?

1. Die Autorität Kants. Es braucht nicht hervorgehoben zu werden, daß man die Möglichkeit einer theoretischen Gotteserkenntnis seit Kant in der Philosophie und nichtkatholischen Theologie sehr skeptisch beurteilt. Wenn Ludwig Ihmels beim Ausgang des Krieges meinte, daß sich den überlieferten Gottesbeweisen gegenüber eine leise Änderung des Urteils anbahne [1]), so hat sich das in der protestantischen Theologie bisher kaum bewahrheitet, zum mindesten ist es bei leisen Änderungen des Urteils geblieben. Die Autorität Kants ist bei den protestantischen Theologen noch so stark, daß man weithin unter Berufung auf ihn die Frage der natürlichen Erkennbarkeit Gottes gar nicht mehr als Frage stellt, oder daß man seine Einwände gegen die Gottesbeweise einfach wiederholt. Es läßt sich deshalb nicht umgehen, Kants Bedenken gegen eine rationale Gotteserkenntnis kurz darzulegen.

Drei Gründe sind es hauptsächlich, die Kant veranlassen, die hergebrachten metaphysischen Gottesbeweise abzulehnen: Er bezweifelt ihre logische Richtigkeit; — er vermißt

---

[1]) Ihmels: Centralfragen der Dogmatik in der Gegenwart; S. 11.

ihre zwingende Gewißheit; — er glaubt, ihnen durch seine Erkenntnistheorie jeden Boden entzogen zu haben.

Kant bezweifelt die logische Richtigkeit der Gottesbeweise. Er gesteht zu, daß, wenn etwas existiert, dann auch etwas notwendig existiere. Aber dieses in seinem Dasein Notwendige, brauche nicht auch in seinem Sosein absolut zu sein. Er meint, nicht sicher folgern zu können, daß das, „was nicht die höchste in aller Absicht vollständige Bedingung in sich enthält, darum selbst seiner Existenz nach bedingt sein müsse“ [2]). Er meint, es könne nicht geschlossen werden, „daß der Begriff eines eingeschränkten Wesens, das nicht die höchste Realität hat, darum der absoluten Notwendigkeit widerspreche“ [3]).

Der Klarheit halber sei hier gleich gesagt, daß in der Tat rein analytisch nicht unmittelbar geschlossen werden kann, daß etwas, das in seinem Sosein unvollkommen ist, das in seinem Sosein nicht die Notwendigkeit des Daseins einschließt, deshalb von einem anderen sei. Der kontradiktorische Gegensatz von dem ‚Notwendig-aus-sich-sein‘ ist ‚nicht-notwendig-aus-sich-sein‘ und nicht etwa schon ‚aus-einem-anderen-sein‘.

Und doch können wir nicht einsehen, wie das, was in seinem Sosein bedingt, unvollkommen, endlich ist, Halt haben kann in der Leere, in dem Nichts, das es umgibt. Wir meinen, daß es im Nichts versinken muß, daß es von der umgebenden Leere verschlungen wird, wenn es eben nicht getragen und gehalten wird von einem Sein, das keine Leere, kein Nichts mehr neben sich hat, das das Seein in unendlicher Fülle ist, das absolut nach seinem Sosein und Dasein ist. Kant selbst hat das auch empfunden, wenn er schreibt: „Die Vernunft fängt nicht von Begriffen, sondern von der gemeinen Erfahrung an und legt also etwas Existierendes zum Grunde. Dieser Boden aber sinkt, wenn er nicht auf dem unbeweglichen Felsen des Absolutnotwendigen ruht. Dieser selber aber schwebt ohne Stütze, wenn noch außer und unter ihm leerer Raum ist, und er nicht selbst alles erfüllt und dadurch

[2]) Kritik der reinen Vernunft, Kants Werke. 1. Bd. S. 710 (394).
[3]) a. a. O. S. 711 (395).

keinen Platz zum Warum mehr übrig läßt, d. i. der Realität nach unendlich ist“ [4]). Kant spricht diesem Gedankengang eine gewisse Gründlichkeit nicht ab, läßt ihn aber doch nicht gelten, sondern hält es für möglich, daß ein bedingtes, endliches Wesen in seinem Dasein absolut und notwendig sein könne. Zum mindesten sei der obige Gedankengang nicht so zwingend, daß er zu seiner Anerkennung eines gewissen voluntativen Momentes entbehren könne. Kant hält eben nur das für zwingend gewiß, was sich aus einem rein analytischen Schluß ergibt. Wir aber halten unseren Gedankengang, obwohl er nicht rein analytisch aus der Zergliederung der Begriffe gewonnen werden kann, doch für gewiß. Wir behaupten: Etwas muß seinen Halt entweder in sich haben, oder in einem anderen. Rein analytisch dürfte man nur folgern: Etwas muß seinen Halt entweder in sich haben, oder nicht in sich. Aber seinen Halt nicht in sich haben und nicht in einem anderen, ist, wenn nicht absolut widerspruchsvoll, so doch ein Unsinn. Daß etwas seinen Halt entweder in sich haben muß oder in einem anderen, leuchtet uns ein durch Einsicht und Vergleich der in den Begriffen uns dargebotenen Gegebenheiten.

Und so können wir unseren Gedankengang nochmals in folgender Weise aufbauen: Wenn es Relatives, Begrenztes, Unvollkommenes gibt, — mag es auch der Zahl und Ausdehnung nach unendlich sein, — so bleibt ‚neben‘ diesem Unvollkommenen das Nichts, wenn man ein tragendes Absolutes nicht gelten lassen will.

Es ist schließlich gleich, ob etwas unvollkommen ist in Bezug auf seine Ausdehnung (ob es also räumlich endlich ist), oder ob es unvollkommen ist in Bezug auf seine Dauer (ob es zeitlich endlich ist), oder ob es unvollkommen ist in Bezug auf sein Wesen, sein Sosein; in allen drei Fällen würde unter der Voraussetzung, daß es kein Absolutes gebe, ‚neben‘ ihm das Nichts bleiben, das es ‚begrenzt‘. Rein philosophisch werden wir kaum sagen können, ob die Welt unendlich ist der Ausdehnung nach. Aber nehmen wir einmal an, daß sie von räumlicher Endlichkeit ist, dann wird jeder sagen, daß sie

[4]) a. a. O. S. 709 (393).

als solche in dem Nichts, in der umgebenden Leere versinken muß, falls sie keinen Halt hat in einem übergreifenden Sein von unendlicher Fülle. Rein philosophisch wird man kaum sagen können, ob die Welt der Dauer nach endlich oder unendlich ist. Aber nehmen wir einmal an, sie wäre der Dauer nach endlich, dann wird jeder sagen, daß sie aus einem ‚vorhergehenden' Nichts nie hätte auftauchen können. Aber, wie gesagt, rein philosophisch ist es kaum zu ergründen, ob die Welt dem Raum und der Zeit nach endlich ist. Eines jedoch kann nicht bestritten werden, daß sie der Vollkommenheit nach endlich ist, selbst wenn sie dem Raum und der Zeit nach unendlich wäre. ‚Jenseits' des Endes ihrer Vollkommenheit bleibt also entweder das Nichts oder das Absolute, entweder die Leere oder die Fülle. Das Nichts, die Leere würde aber genau so das unvollkommene, relative Sein in sich verschlingen, in sich versinken lassen, wie die ‚räumliche' oder ‚zeitliche' Leere, wenn eben nicht diese Leere ‚ausgefüllt' wäre von einer Fülle, die in keiner Beziehung Grenzen kennt. Es muß eben ein Sein geben in solcher Fülle und in solcher Vollkommenheit, daß nirgendwo Raum bleibt für eine Leere, ein Sein, das seinem Sein nach und seiner Vollkommenheit nach unendlich ist. Durch ein solches Sein und in einem solchen Sein kann allein das relative, unvollkommene Sein Halt finden.

Für unlogisch hält Kant auch den Kausalitätsbeweis. Er führe logisch nur zu einer unendlichen Kette von Ursachen, aber nicht zu einer ersten unverursachten Ursache[5]).

Dem halten wir unseren obigen Gedankengang entgegen. Eine unendliche Kette endlicher, relativer Ursachen hat ihren Halt nicht in sich. Wenn die Glieder dieser Ursachenkette auch unendlich sind der Zahl nach, so sind sie doch endlich der Vollkommenheit nach. Aus diesem Grunde brauchen sie eine absolute Ursache, die sie im Sein erhält, die sie davor bewahrt, im ‚angrenzenden' Nichts verschlungen zu werden. Der Kausalitätsbeweis mündet also, — das hat Kant richtig gesehen, — im Kontingenzbeweis. Diesem Kontingenzbeweis spricht Kant jedoch unberechtigterweise seine Geltung ab.

---

[5]) Vgl. etwa: Kritik der reinen Vernunft. Kants Werke, 1. Bd. S. 730 (414).

Aber selbst wenn Kant zugäbe, daß unser Denken mit logischer Notwendigkeit bis zu einem in jeder Beziehung absoluten Sein aufsteigen könne, so würde er doch einwenden, daß wir nicht berechtigt seien, von der Denknotwendigkeit auf die Wirklichkeit zu schließen. Das Absolute sei uns nicht in der Erfahrung gegeben, und wir hätten kein Recht, wenn unser Denken über die Erfahrung hinausdringe, den Objekten unseres Denkens metaphysische Wirklichkeit zuzusprechen. Das sei derselbe Fehler, den der ontologische Gottesbeweis mache.

Wir stehen hier an einem Punkt, wo die Skepsis des Philosophen einfach vernichtend wirkt. Der ganze Gang der Gottesbeweise ist vom Ontischen her orientiert, und darum muß das Ergebnis im Ontischen liegen. Unser Verständnis der Welt fordert den metaphysischen Gott. Diese Verständnismöglichkeit leugnen, heißt die Grundlage der Erkenntnis vernichten. Wohl gibt es keinen Beweis dafür, daß das, was unsere Vernunft aus den Gegebenheiten der Erfahrung folgert, auch reale Wirklichkeit sei. Aber hier der Vernunft mißtrauen, heißt in allem Sinn nur Unsinn sehen, heißt unser Denken zur Narretei machen. Hier der Vernunft zu trauen, ist die Art des Philosophen, der zugleich auch homo religiosus ist. Wie kann die Vernunft uns narren, da sie doch Licht vom Lichte Gottes ist? Aber drehen wir uns nun nicht im Kreis? Wir wollen mit der Vernunft zu Gott aufsteigen und sehen auf einmal, daß wir irgendwie von Gott ausgehen. Aber können wir denn denken, als ob es keinen Gott gäbe? Das ist ein unmögliches Als-ob! Solch ein Als-ob macht allen Sinn zum Unsinn, allen Kosmos zum Chaos, alles Leben zur ‚Krankheit zum Tode'. Gewiß können wir von dem methodischen Zweifel am Dasein Gottes ausgehen; aber im Allerletzten kann es uns mit diesem methodischen Zweifel doch nie ernst sein. Wir kommen aus dem Licht und nicht aus dem Dunkel. Wir kommen aus der Wahrheit und nicht aus dem Wahnsinn. Wir gründen im Sein und nicht in der Leere. Wir kommen aus Gott! Darum können wir einfach nicht im Ernst an unserer Vernunft verzweifeln. Darum können wir einfach nicht auf einen letzten Sinn verzichten. Unser seinhaftes Ge-

gründetsein in Gott, — mag es uns bewußt sein oder nicht —, bewahrt uns davor, daß unser Geist jeden Boden unter sich verliert, es sei denn, daß er an überskeptischer Kritik krank geworden ist.

Wenn Luther, der homo religiosus im obigen Sinn, von seinem religiösen Standpunkt aus glaubt, der Vernunft die Fähigkeit, das Dasein Gottes zu erkennen, absprechen zu müssen, so können wir das würdigen, obgleich ein Gott, der zur Strafe für die Sünde den Menschen unheilbar krank werden läßt an Wille und Verstand, ein Gott, der zur Strafe für die Sünde sein edelstes irdisches Geschöpf zum Krüppel, zur geistigen Ruine werden läßt, doch nur der unerträglich herbe Herrgott eines Kalvin sein kann und nicht der Vatergott unseres Herrn Jesus Christus.

Wenn aber Kant, der homo philosophicus, dem Denken das Recht abspricht, über das in der Erfahrung Gegebene hinauszugehen mit dem Anspruch, dieses über die Erfahrung Hinausgehende sei reale Wirklichkeit, so können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, daß hier ein Mensch am Werke ist, der wirklich „Zermalmer" und Zerstörer ist. Und doch dürfen wir nicht vergessen, daß in den Zeiten Kants infolge des humeschen Skeptizismus alles zu wanken drohte, und daß Kants Bemühen darauf ging, durch seine Erkenntnistheorie wenigstens die Welt der Erscheinung, die „Welt für uns", vor dem Chaos zu bewahren.

Ein zweiter Grund, weshalb Kant die Gottesbeweise glaubt ablehnen zu müssen, ist der Gewißheitsanspruch, den er an die Erkenntnis stellt.

Im 9. Kapitel des 2. Buches der „Kritik der praktischen Vernunft" lesen wir z. B.: wenn wir Gottes Dasein erweisen könnten, so „würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen (denn was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewißheit uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern)" [6]). Kant dankt dann aber dem Herrgott, daß er uns die Erkenntniskraft zu einem vollen Gottesbeweis nicht gegeben habe. Denn hätten wir diese Erkenntniskraft,

[6]) a. a. O. Bd. II, S. 553 (147).

so würden wir nur aus Furcht und Hoffnung mit Notwendigkeit gut handeln, also niemals aus bloßer Pflicht und aus bloßem Gehorsam gegen den kategorischen Imperativ; das Handeln aus bloßer Pflicht, ohne jede Neigung, sei aber allein sittlich gut. Er schließt das Kapitel mit dem tief frommen Satz: „Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menschen sonst hinreichend lehrt, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existieren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu teil werden ließ“ [7]).

Wir stimmen dem letzten Satz freudig bei. Wir behaupten auch nicht, daß wir mit Hilfe unserer natürlichen Fähigkeiten psychologisch eine solche Gewißheit vom Dasein Gottes gewinnen können, wie wir sie von dem gewinnen, wovon wir uns durch den Augenschein versichern können. Wir unterscheiden zwischen einer logischen Begründung einer Wahrheit und deren psychologischen Gewißheit. Es kann uns etwas psychologisch gewiß sein, was logisch der letzten Begründung ermangelt, wie es mir z. B. psychologisch gewiß ist, daß ich Kind meiner Eltern bin, obwohl ich dafür letzte logische Gründe nicht habe. Es kann aber auch etwas in sich logisch begründet sein, ohne daß die volle psychologische Gewißheit vorliegt, wenn z. B. durch eine große Reihe hintereinanderliegender logischer Schlüsse eine Wahrheit logisch richtig erkannt wird, ich aber nicht in der Lage bin, alle diese Schlüsse mit einem Blick zu überschauen. In diesem Falle fehlt der logischen Begründung etwas von dem psychischen Zwang, den die unmittelbare logische Einsicht mit sich bringt. Wenn der Mensch will, kommt er unter Umständen an dieser mittelbaren logischen Gewißheit vorbei. Gott hat uns aber nur die mittelbare logische Erkenntnis seines Daseins in unserem Erdenleben gegeben, eine Erkenntnis, der nicht die Gewißheit mangelt, die aber doch auch nicht die psychologisch zwingende Gewißheit in sich trägt, welche in den unmittelbaren Gegebenheiten liegt.

Der dritte Grund, weshalb Kant den Gottesbeweisen

[7]) a. a. O. S. 554 (148).

jede Berechtigung absprechen muß, liegt in seiner Erkenntnistheorie. Er spricht dem Raum und der Zeit die Realität ab. Beide sind für ihn apriorische Anschauungsformen, in die der Inhalt der äußeren wie inneren Anschauung gekleidet wird. Nie ist uns daher, weder in der äußeren, aber auch nicht in der inneren Anschauung die unmittelbare Wirklichkeit, das Ding an sich, gegeben, sondern immer nur die Erscheinungswelt. Da auch die Kausalität nichts weiter ist als eine Kategorie a priori, die der Verstand in sich enthält, durch die er Geschehnisse in der Erscheinungswelt miteinander verknüpft, so ist es ein vergebliches Bemühen, sich mittels ihrer aus der Erscheinungswelt emporzuschwingen zum Ding an sich, zu dem, was hinter der Erscheinungswelt liegt. Das wäre der Versuch Münchhausens, sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf zu ziehen.

Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, daß Kants Ansicht über die Kausalität als Kategorie a priori in sich widerspruchsvoll ist. Entweder besteht zwischen dem Ding an sich, das uns affiziert und in uns Empfindungen hervorruft, die wir in die apriorischen Anschauungsformen von Raum und Zeit kleiden, ein kausales Verhältnis oder nicht. Besteht ein solches kausales Verhältnis, so ist die Kausalität doch nicht nur eine Verstandeskategorie, sondern Wirklichkeit. Besteht ein solches kausales Verhältnis nicht, so fällt Kants Erkenntnistheorie zusammen und wird zum ausgeprägten Solipsismus, dem Kant freilich durch die Allgemeingültigkeit der Vernunft zu entrinnen sucht.

Für die objektive Wirklichkeit des Kausalverhältnisses spricht auch unsere innere Erfahrung. Ich habe z. B. die Zahlen 720 und 840. Ich will die Summe dieser Zahlen wissen. Das Ergebnis ist noch nicht da. Also fange ich an zu rechnen und erhalte das Ergebnis 1560. Das Rechnen meines Verstandes war die Ursache dieses Ergebnisses. Das kann ich einfach nicht bestreiten. Das Kausalverhältnis zwischen meinem Rechnen und dem Ergebnis habe ich unmittelbar als Wirklichkeit erlebt[8]). Ich brauche dafür keinen Be-

[8]) Wenn ich in der inneren Anschauung unmittelbar Kausalität erlebt habe, so ist damit natürlich die Kausalität noch nicht als Prinzip

weis. Niemand kann mir diese Überzeugung streitig machen. Es war auch nicht nur Erscheinungswelt, die mir da in innerer Anschauung gegeben war. In der inneren Anschauung ist immer Wirklichkeit gegeben. Daß das, was ich durch mein Fenster sehe, eine weiße Mauer ist, kann bestritten sein. Es ist vielleicht nur das Ding an sich, das mir als weiße Mauer erscheint; aber daß ich eine weiße Mauer sehe, das ist Wirklichkeit. Daß mir das zu bestimmende x da draußen als weiße Mauer erscheint, das kann mir niemand bestreiten, das ist nicht wieder Erscheinung, das ist unmittelbare Gegebenheit.

Wir mußten hier kurz abschweifen und auf Kants Gedankengänge eingehen, weil, wie gesagt, der Einfluß Kants in Bezug auf unsere Frage bei den protestantischen Theologen auch unserer Tage überaus groß ist.

So schreibt Stange[9]: „Die Untersuchungen Kants über die Grenzen des verstandesmäßigen Erkennens schließen jenes Verfahren der Gottesbeweise ein für allemal aus." G. Wobbermin[10]) sagt, daß wir „die wir auf dem Boden des kritischen Denkens Kants stehen, jene Beweise als unkritisch und unhaltbar ablehnen müssen." Bei Erich Schäder ist zu lesen: „Kant hat den Intellektualismus auf dem religiösen Felde entwurzelt. D. h. das, was hier wirklich mit Recht Intellektualismus genannt wird. Wenn der natürliche Geist sich anschickt, in irgendeiner Weise, auf irgendeinem Wege von sich aus oder mit Hilfe der ihn umgebenden Wirklichkeit erkennend an Gott heran zu kommen, dann hat Kants Kritizismus ihm diesen Weg verlegt. Gott, der lebendige Gott, ist dem eigenkräftigen Erkennen der natürlichen Seele schlechterdings in keiner Form ausgeliefert"[11]). Auch für Paul Tillich ist Kants Kritik einer rationalen Metaphysik maßgebend[12]). Ebenso findet nach Karl Heim, R. See-

---

begründet. Zu der schwierigen Frage nach einer logischen Begründung des Kausalitätsprinzips vergleiche man etwa die im Literaturverzeichnis aufgeführten Arbeiten von de Vries, Fuetscher, Geyser und Sladeczek.

[9]) Stange: Die Religion als Erfahrung, S. 11.

[10]) Wobbermin: Das Wesen der Religion, S. 321.

[11]) Schäder: Der Weg zu Gott, S. 8.

[12]) Tillich: Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden, S. 129.

berg und anderen — den Gedankengängen des Kritizismus entsprechend — jedes wissenschaftliche Erkennen sehr schnell eine Grenze. Wissenschaftliches Erkennen ist nichts weiter als ein Ordnen des erlebnismäßig Gegebenen. Es tut wohl, bei Hermann Lüdemann demgegenüber zu lesen: die Gottesbeweise „unter sehr fragwürdigen erkenntniskritischen Vorwänden, oder gar in blindem Glauben an eine große erkenntniskritische Autorität für unmöglich zu erklären, das führt in der Philosophie in skeptische Leere oder zu unwissenschaftlichen Aushilfen, in der Theologie aber zu ernster Gefährdung des eigenen, wie des fremden religiösen Bewußtseins“ [13]).

2. Einzelne Einwände gegen die Gottesbeweise. In der Linie der Gedankengänge des Kritizismus liegen auch die einzelnen Einwände, die man gegen die Gottesbeweise erhebt. So behauptet Gogarten, daß die Denknotwendigkeiten, die sich aus dem Wesen des menschlichen Geistes ergeben, nicht den geringsten Beweis für die Wahrheit in sich hätten. Das Wesen ‚Mensch‘ existiere nirgendwo; es sei eine bloße Abstraktion. Die aus den Wesensnotwendigkeiten des menschlichen Geistes sich ergebenden Denknotwendigkeiten „mögen wahr sein in ihrem Bereich, das heißt, bezogen auf die abstrakte, zeitlose, allgemeine Gesetzlichkeit des menschlichen Geistes. Sie sind aber noch nicht von ferne wahr in Beziehung auf die gar nicht abstrakte und zeitlose, sondern ganz und gar konkrete, zeitliche, durch und durch vergängliche Existenz des Menschen“ [14]). Wenn der Mensch aus seinem erträumten Wesen heraus zu Gott begrifflich aufsteigen will, so macht er Gott zu einem Gedanken, der genau so illusionär ist wie das erträumte und abstrahierte Wesen ‚Mensch‘, das nirgendwo Wirklichkeit ist. „Und dieser Gottesgedanke wird nicht wahrer dadurch, daß man nachweist, daß der Mensch ihn nicht willkürlich denkt, daß er nicht der willkürliche Gedanke dieses oder jenes Menschen ist, sondern daß dieser Gottesgedanke aus einer tiefen inneren Notwendigkeit des menschlichen Geistes heraus gedacht

---

[13]) Lüdemann: System christlicher Dogmatik, S. 106 f.
[14]) Gogarten: Ich glaube an den dreieinigen Gott, S. 12.

ist“ [15]). Auch Stange bestreitet der menschlichen Vernunft das Recht des Glaubens an sich selbst. „Die Tatsache der Welt soll vernünftig begriffen werden, — deshalb ist Gott notwendig... Wenn es einen Gott gibt, dann können wir es auch verstehen, daß es eine Welt gibt. Dann kommt unsere Vernunft über die völlig unverständliche Tatsache des Daseins hinweg. Dann wird unser Verstand die unbehagliche Empfindung los, daß das gesamte System der Begriffe, mit dem wir die Welt umspannen, auf dem Zufall und der Unvernunft sich aufbaut. Das ist der eigentliche Grund für die völlige Inhaltlosigkeit aller Beweise für das Dasein Gottes, daß sie insgesamt letzten Endes nichts anderes sind als ein Ausdruck für den Glauben der Vernunft an sich selbst“ [16]).

Den Begriff einer letzten Ursache hält Stange für in sich widerspruchsvoll. „Das, was wir Ursache nennen, begegnet uns immer nur im Zusammenhang der Welt, als das Band, welches die Erscheinungen untereinander verknüpft. In dem Begriff der letzten Ursache aber wird dieses Band der Erscheinungen zu einem Ding gemacht, dem doch alle Eigenschaften eines Dinges fehlen, da es selbst nicht die Wirkung einer anderen Ursache sein soll“ [17]). „...obgleich ... die Vernunft unter einem inneren Zwang steht, bei der Betrachtung der natürlichen Welt ihren letzten Ruhepunkt in dem Gedanken Gottes zu suchen, so ist es in Wirklichkeit doch nur ein Zerhauen des Knotens, wenn wir in dem widerspruchsvollen Begriff einer letzten Ursache alle Schwierigkeiten zu überwinden meinen. Wenn die Vernunft gegenüber dem Problem der Wirklichkeit nur ein Stammeln hat, so ist das ein Zeichen dafür, daß sie am Ende ihres Weges angelangt ist; aber wenn sie dann trotzdem von sich selbst aus die erkannte Lücke ausfüllen will, dann ist es nicht überraschend, wenn die vorgebliche Lösung des Rätsels nur ein leeres Wort und ein Gedanke ohne jeden Sinn ist“ [18]).

---

[15]) a. a. O. S. 16.
[16]) Stange: Die Wahrheit des Christusglaubens, S. 109.
[17]) a. a. O. S. 108.
[18]) a. a. O. S. 107.

Tillich wiederholt den Einwand Kants, daß jeder Schluß im Endlichen endlich bleibe und Endliches voraussetze, und zwar so fort bis ins Unendliche, aber nicht bis ins Göttliche und Ewige [19]).

Gogarten, der allem mit Hilfe der menschlichen Denkgesetze Erdachten nur logische Richtigkeit, aber nicht Wahrheit zuerkennt, meint, ein aus den Wesensnotwendigkeiten des menschlichen Geistes gedachter Gottesbegriff müsse letztlich pantheistisch sein. Jeder tiefgedachte Wesensbegriff dränge nämlich zur Einheit. So dränge der tiefgedachte Gottesbegriff bis dahin, wo das Wesen Gottes eins werde mit der ganzen Welt [20]). R. Jelke verlangt für jeden Beweis die Durchsichtigkeit und Exaktheit mathematischer Beweisführung. „Ein Beweis, dem die genannten Eigenschaften fehlen, ist kein Beweis mehr“ [21]).

3. Anerkennen einer gewissen Bedeutung der Vernunfterkenntnis für das menschliche Gotterfassen. Manche Theologen billigen der Vernunfterkenntnis wenigstens eine gewisse Bedeutung für das menschliche Gotterfassen zu. So verlangt E. Schäder, daß, wenn die religiöse Erfahrung von dem Absoluten Wahrheit sein soll, — die Welterfahrung des Glaubenden und seine Glaubenserfahrung sich innerlich zusammenschließen. Er sieht in der Welterfahrung ‚Stützen‘ für den Glauben. Freilich nur, wenn man als gläubiger Mensch an die Welterfahrung herantritt, spricht diese für Gott [22]). Wohl ist nach Schäder auch dem Nicht-Gläubigen der unvertilgbare Trieb zum Absoluten angeboren. Dieser Trieb drängt den Verstand, den Willen und das Gefühl. Unentrinnbar ist unserem Denken und Erkennen dieser Zug zum Absoluten eigen. Unser kausales Verknüpfen und Begreifen der Weltdinge kommt nie an sein Ende. Unser Erkennen will aber zur Ruhe kommen. Es drängt darum über die Welt hinaus zu einem Unbedingten, mit dem das ganze kausale Gefüge der Weltwirklichkeit als

---

[19]) Tillich: Rechtfertigung und Zweifel, S. 24.
[20]) Gogarten: Ich glaube an den dreieinigen Gott, S. 12.
[21]) Jelke: Religionsphilosophie, S. 145 f.
[22]) Schäder: Religion und Vernunft, S. 75 ff.

mit seiner Gesamtursache zusammenhängt; aber es bleibt, auf sich angewiesen, doch immer in den Grenzen der Welt, und es kommt in seinem Drang schließlich doch nur dazu, etwas Irdisches zu verabsolutieren, kommt zu einer unnormalen, widersinnigen Religion. Der Drang zum Absoluten führt nur an die Grenzen der Welt. Nur wenn vom Jenseits die glaubenschaffende Offenbarung zum Menschen kommt, findet der Drang seine wahre Befriedigung. Es ist so, „daß wenn Gott in der Form der Offenbarung den natürlichen Geist erfaßt, jene Anlage für das Absolute aktualisiert wird, und zwar so, daß der lebendige Gott sich dem Geiste als der Inbegriff des Absoluten eindrücklich macht und nun das Streben des endlichen Erkennens, Wollens und Fühlens hin zum Unbedingten auf sich, den Lebendigen, konzentriert“ [23]). Ähnlich urteilt E. Brunner. „Es ist unverkennbar, daß alle ‚Philosophie, die sich selbst versteht‘, in die Nähe Gottes führt, aber es ist ebenso unverkennbar, daß sie selbst diesen letzten Schritt nicht tun kann. Die Arbeit der Philosophie ist ein fortschreitendes „Sich-selber-überflüssig-machen“, gleichsam das Erheben der Hand, bis sie ausgestreckt nach einem Punkt jenseits deutet, ... Aber darin, daß sie durch alles hindurch auf das Eine deutet, liegt auch das Eingeständnis: Nach mir kommt ein anderes, das ist's“ [24]).

Die Philosophie kommt nur an eine Grenze, nicht an eine Brücke. Vom Jenseits der Grenze kommt Gottes Wort. „Das Letzte, das wir erkennen, ist die Begrenztheit unseres Erkennens. Das Absolute ist für unser Erkennen nicht mehr — auch nicht weniger! — als ein notwendiger Grenzbegriff“ [25]). Brunner will zwar eine gewisse allgemeine philosophische Gotteserkenntnis nicht leugnen. Aber der Gott der Metaphysik sei niemals der Allmächtige, sondern nur ein sehr Mächtiger, nie der Schöpfer, sondern nur der Demiurg. „Gott ist sichtbar in seinem Werk als Geist und Kraft. Wäre das allein wahr, so würde wohl der Mensch in der Natur das Antlitz Gottes sehen wie in einem Spiegel. Aber nun ist es

---

[23]) Schäder: Das Geistproblem der Theologie, S. 13.
[24]) Brunner: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, S. 120.
[25]) Brunner: Religionsphilosophie protestantischer Theologie, S. 30.

bloß die eine Seite der Wahrheit. Die Welt ist auch Verhüllung Gottes, zerschlagener Spiegel, Gemisch von Sinn und Unsinn; der Mensch ist aus der Heimat entlaufen und lebt von Schweineträbern. Die Vernunft, zum Spiegel Gottes geschaffen, ist verzerrt und zerspalten. Die analogia entis reicht zu keiner wirklichen Gotteserkenntnis (cognitio salutaris) hin. Wer meint, aus dieser Welt Gott erkennen zu können, täuscht sich entweder über die eigentlichen Gründe seines Glaubens, oder aber er erkennt vielleicht jenen Weltnous, den Aristoteles Gott nennt, aber auch ihn nur ungewiß und unbestimmt“ [26]).

Es wäre hier auch Heinzelmann zu nennen, der schreibt: „Der Gottesgedanke hat seine Anknüpfung in der menschlichen Vernunft... Der menschliche Geist kann sich nicht betätigen, ohne die Idee des Letztgültigen und Letzt-Seienden und Letzt-Sinnvollen von sich aus zu bilden. Und doch endet er beim Unfaßlichen, Unbestimmbaren, Unsagbaren, wenn er versucht, dies Letzte zu erfassen. Das Letzte und Unbedingte, das Sein an sich kann immer nur im Jenseits alles Vorletzten, So-Seienden, relativ Sinnvollen gefunden werden. Der Rest ist Schweigen“ [27]).

Nach Reinhold Seeberg führt die natürliche empirische Erkenntnis zu einer Hypothese von einer überweltlichen ersten Ursache. Diese darf nicht ohne weiteres mit der Gottesidee gleichgesetzt werden; aber sie widerlegt den Vorwurf der Unvernünftigkeit der religiösen Gotteserkenntnis[28]). Die erste Ursache ist Objekt der Verstandeserkenntnis. Gott ist Objekt der religiösen Intuition. Im selben Ich laufen zwei Reihen von Objekten zusammen: Die Reihe der Objekte, die aus der Verstandeserkenntnis kommen, und die Reihe der Objekte aus der Intuition. Das Ich (die Vernunft) faßt sowohl die Begriffe, als auch die Intuitionen zu letzten Bewußtseinseinheiten (Ideen) zusammen. „Man kann den Inhalt der Vernunft geradezu als die Vereinigung von intuitiven Ideen und Verstandesbegriffen bezeichnen, wobei erstere eine

---

[26]) a. a. O. S. 48.
[27]) Heinzelmann: Glaube und Mystik, S. 36.
[28]) Seeberg: Christliche Dogmatik, S. 119.

regulative, letztere eine kontrollierende Aufgabe haben. So denkt der Mensch, nachdem er die Gottesidee gewonnen hat, den Begriffskomplex der Welt als bedingt durch jene und prüft andererseits die Bedeutung und Tragweite der Gottesidee an dem ihm gewissen Begriffszusammenhang der Welt. Auf diesem Wege kommt er dazu, den überweltlichen Gott als Grund des Weltbestandes anzusehen ... Aber zugleich ist er darauf eingestellt, sein Verständnis Gottes zu erweitern und zu vertiefen an seiner gesicherten Erkenntnis der Weltordnung. Das eine wie das andere vollzieht sich bekanntlich schon im naiven Denken“ [29]).

Ganz scholastisch klingt es bei Karl Girgensohn: die Theologie „soll vom Gottesgedanken aus nach vorwärts die Weltwirklichkeit deuten, aber auch nach rückwärts vom wissenschaftlich richtig interpretierten Weltgeschehen aus den dahinterstehenden unsichtbaren Gottesgeist erkennen und sein verborgenes Wesen an den Gesetzen ablesen, die er in sein Werk hineingelegt hat, und die der geistige Blick des Menschen sehr wohl schauen und denken kann, wenn auch nur im gebrochenen Spiegelbilde begrenzter menschlicher Ideen und Anschauungen und nicht in völlig adäquater Form“ [30]).

Wenn Girgensohn auch hier und dort sich weniger zuversichtlich bezüglich der natürlichen Fähigkeit des Menschen, Gott zu erkennen, geäußert hat, so meint sein Schüler Werner Gruehn doch, daß sich bei ihm eine neue natürliche Theologie anbahne [31]). Girgensohn selbst bedauert, „daß der evangelischen Theologie der Neuzeit ein Ersatz für das fehlt, was die katholische thomistische und die altlutherische orthodoxe Theologie in ihren Gottesbeweisen und in ihrer Offenbarungslehre besaßen, nämlich eine in sich geschlossene und begründete Lehre von der objektiven Gültigkeit der religiösen Erfahrung“ [32]).

---

[29]) Seeberg: a. a. O. S. 279.

[30]) Girgensohn: Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie, S. 53.

[31]) Gruehn: Die Theologie Karl Girgensohns (Z. f. syst. Theol. 5. Jahrg. Heft 3, S. 205).

[32]) Girgensohn: Religionspsychologie, Religionswissenschaft und Theologie, S. 43 f.

Auch Emil Pfennigsdorf verlangt nach einer Metaphysik, die den Glauben (der neben und über aller Philosophie seine Selbständigkeit hat und behalten muß) vor dem Forum der Vernunft rechtfertigt. Allerdings gäbe es keine völlig voraussetzungslose Metaphysik und Philosophie. Da man das heute einsähe, habe man keinen Grund, eine religiös orientierte Metaphysik abzulehnen [33]).

Artur Titius befürwortet wenigstens „als eine in unendlicher Annäherung lösbare Aufgabe eine letzte Synthese von ‚Glauben' und ‚Wissen' im Gottesgedanken" [34]). Er spricht aus, daß zwar die alten Gottesbeweise keine Demonstrationen seien, aber unverlierbare Wahrheit enthalten.

4. Die Gottesbeweise bei Hermann Lüdemann. Es sind geringe Zugeständnisse, die die oben genannten Theologen dem menschlichen Denken machen. Hilflos und ratlos steht es nach allem Bisherigen letzthin doch dem Absoluten gegenüber. Einen ernstlichen Versuch, die Fesseln des kritizistischen Denkens zu sprengen, finden wir eigentlich nur in der Dogmatik von H. Lüdemann, obwohl Lüdemanns Philosophie stark am Idealismus orientiert ist. In der inneren Anschauung findet er den festen Grund, auf dem er das Gebäude des Denkens aufbauen kann bis hin zum Absoluten. Er gibt Kant recht mit seiner Behauptung, daß dem Raum und der Zeit keine Realität zukomme, und daß uns mithin fremdes Sein immer nur in den Anschauungsformen von Raum und Zeit, also als Erscheinung und nicht in seiner Realität gegeben ist [35]). Wenn Kant aber auch den Inhalt der inneren Anschauung zur bloßen Erscheinung herabwürdigt, so widerspricht Lüdemann an diesem Punkt. Es ist dem Menschen „der Inhalt seiner ‚inneren Erfahrung' und somit auch sein eigenes Wesen als Realität erkennbar, als eine Realität, die gerade im Erkennen selbst, als die bedingende Voraussetzung von dessen Möglichkeit sich direkt bekundet und daher mit und in ihrer eigenen Leugnung einen

---

[33]) Pfennigsdorf: Das Problem des theologischen Denkens, S. 266 bis 274.

[34]) Titius: Natur und Gott, S. 707.

[35]) Lüdemann: Grundlegung christlicher Dogmatik, S. 79.

Erkenntnisakt ausüben würde, durch den sie selbst sich lügen strafte, weil sie in und mit demselben nur wieder ihre Selbstbehauptung vollziehen würde — eine Realität mithin, die schlechterdings unleugbar ist. Damit aber ist der feste Punkt gegeben, auf dem der kosmologische Beweis sich gründen darf“ [36]). Lüdemann gibt dem Beweis trotz der Kritik Kants die Form: Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst: also existiert ein absolut notwendiges Wesen [37]). Das Ich ist dieses absolut notwendige Wesen nicht, da es sich in innerer Anschauung bedingt, zufällig, endlich erkennt. Das Ich kann sich auch nicht in seiner Realität herleiten, aus einer unendlichen Kette raumzeitlicher Erscheinungen, da diese selbst ohne reale Bedeutung, eben nur eine Vorstellungsweise ist. Auch aus einer Kette endlicher, bloß verändernder Ursachen kann es letzthin seine Realität nicht herleiten. Es muß vielmehr eine direkte, unmittelbare Beziehung zwischen der Realität des Ich und der letzten wirklich schöpferischen Ursache bestehen. Bin ich, so muß mein Dasein unmittelbar in einem Dasein begründet sein, das keiner Begründung bedarf. Soweit ist der Beweis eigentlich ein egologischer und noch kein kosmologischer. Lüdemann führt ihn aber zum kosmologischen Beweis weiter.

Die raumzeitliche Erscheinungswelt ist nicht der Kosmos, sie ist eben nur Erscheinung. Der Kosmos ist die Vielheit der intelligiblen Realitäten, denen die Erscheinungswelt als Erscheinung gegeben ist. Jeder dieser intelligiblen Realitäten ist aber ein Stück der intelligiblen Welt in unmittelbarer Anschauung als Realität und nicht als bloße Erscheinung gegeben.

Woher nehmen wir denn das Recht, eine Vielheit intelligibler Realitäten anzunehmen? — Lüdemann antwortet: aus einem Analogieschluß. Unser Ich erlebt, wie es wirksam ist in seinem eigenen Innern. Es verursacht in sich selbst den icheigenen Inhalt seiner inneren Erfahrung. Aber es erlebt auch ichfremde Inhalte in seinem Inneren. Das Ich

[36]) Lüdemann: System christlicher Dogmatik, S. 135.
[37]) Vergleiche zu diesem Argument oben S. 13 ff.

kleidet diese ichfremden Affizierungen in die Formen von Raum und Zeit. Das andere, das diese Affizierungen in mir hervorruft, muß also von Raum und Zeit frei sein, ist mithin wie das Ich psychischer Natur [38]).

„Auf Grund der Selbstanschauung von seinem geistigen Lebensprozeß und Wesen, also nicht mittels bloßer ‚anschauungsloser Spekulation' ist jedes Ich berechtigt, zunächst seine Vorstellung von einer gleich ihm realen Vielheit der Seinselemente oder von der Welt zu gestalten, dann aber auch von deren Dasein, das wie sein eigenes unleugbar ist, auf das Dasein einer letzten Ursache zu schließen, die es allein abschließend erklärt und deshalb als unumgängliches logisches Erfordernis sich erweist ... Von einem Schluß aus bloßer Erscheinung und Erscheinungsursächlichkeit auf Realität und reale Ursächlichkeit ... ist also keine Rede mehr" [39]). Dieser Beweis geht zwar über die Erfahrung hinaus. Das darf aber auch ein Schluß, wenn nur seine Prämissen auf Anschauung beruhen.

Dem kosmologischen Beweis tritt der teleologische zur Seite. In unserem Wollen erfahren wir unmittelbar teleologisches Geschehen. Teleologie gehört also nicht nur der Erscheinungswelt an. Zudem gewinnen wir ja auch das Weltbild der Erscheinungswelt nur durch eine teleologisch wirksame geistige Kausalkraft. Teleologie erfordert aber einen lenkenden Willen. Dieser lenkende Wille muß schöpferischer Wille sein. Das ergibt sich aus dem kosmologischen Beweis.

Schließlich kennt Lüdemann noch den moralischen Beweis. Die Unbedingtheit des sittlichen Gesetzes verlangt einen höheren Ursprung als die menschliche Autonomie, da das menschliche Ich endlich und bedingt ist [40]).

Wir sehen also, daß Lüdemann die alten scholastischen Gottesbeweise zum Teil festhält, wenngleich er sie in etwas eigener Art auf seine idealistische Philosophie anwendet. Dieser wissenschaftliche, vernunftgeführte Weg zu Gott ist ihm aber nur ein sekundärer Weg. Das Erste in der Mensch-

---

[38]) Grundlegung christlicher Dogmatik, S. 283 f.
[39]) System christlicher Dogmatik, S. 137.
[40]) System christlicher Dogmatik, S. 147—149.

heit und bei allen Menschen ist der religiöse Weg auf Grund der Offenbarung Gottes im Inneren der Seele [41]).

B. Kritik und Wertung.

Es mögen hier zunächst einige kurze kritische Bemerkungen folgen.

1. Was zunächst die Berufung auf die Autorität Kants betrifft, so sollte man bei aller Anerkennung der Geistesgröße des Königsberger Philosophen nicht vergessen, daß es auch andere Erkenntnistheorien gibt wie die seine.

Bei der Geneigtheit protestantischer Theologen, sich neueren Geistesströmungen im Denken anzugleichen, ist zu hoffen, daß die Annäherung bedeutender Philosophen unserer Zeit an einen gemäßigten Realismus (Becher, Külpe, Driesch, Nikolai Hartmann u. a.) auch in der Theologie sich in absehbarer Zeit mehr und mehr bemerkbar machen wird. Im allgemeinen ist ja das Ansehen des Neu-Thomismus (wobei ‚Thomismus' im weitesten Sinne zu nehmen ist — vielleicht würde man besser sagen: das Ansehen der philosophia perennis) in erfreulichem Wachsen begriffen, nicht ohne das Verdienst der Denker, die es verstanden haben und verstehen, die gesunden Prinzipien scholastischen Denkens unter dem Gesichtspunkt der philosophischen Problematik unserer Zeit zu sehen und darzustellen. Die Situation ist heute so, daß Przywara schreiben kann [42]): „die Spannweite zwischen Phänomenologie (Husserl), Aporetik (Nikolai Hartmann) und metaphysischer Anthropologie (Scheler, Heidegger), wie sie seit Kriegsbeschluß das deutsche philosophische Denken kennzeichnet, ist zu dem Ort geworden, wo der Meister des Mittelalters und das Erbe des deutschen Idealismus sich Aug in Aug schauen" [43]).

---

[41]) Vgl. die Ausführungen S. 56 f.

[42]) Przywara in: Geistige Arbeit. Zeitung aus der wissenschaftlichen Welt. Hrsg. von H. Sikorski, Berlin, April 1934 Nr. 8 S. 6.

[43]) Für die philosophische Situation unserer Tage dürfte es kennzeichnend sein, daß z. Z. zwei deutsche Ausgaben der Summa Theologica des Hl. Thomas herausgegeben werden, die vollständige deutsch-lateinische Ausgabe des kath. Akademikerverbandes (Verlag Pustet,

Da die protestantischen Theologen fast ausschließlich aus dem Idealismus Kants kommen, ist es vielleicht begründet, darauf hinzuweisen, daß sich sehr wohl Gemeinsames zwischen einem kritischen Realismus und kritischen Idealismus finden läßt.

Sertillanges meint sogar, „daß für Thomas, für den das bewegte Sein als solches die Natur in ihrem letzten Grund darstellt, das Objektive und das Subjektive nicht wie zwei ‚Dinge' getrennt sind; mit anderen Worten: die Person und das Ding sind nicht jedes für sich ‚eingemauert'. Das Ding ‚Bewegung' braucht, um zu sein, das Denken: es ist also zum Teil Person, Bewußtsein, Subjekt ebenso wie Objekt. Der Mensch ist also nicht einfach zur Natur hinzugefügt, sondern er ist in sie hineinverflochten, damit die Natur bestehe. Die Wirklichkeit ist eine Synthese. Die Wirklichkeit ist voll Seele. Hier liegt ein Gedanke, den Thomas nicht bis ans Ende geführt hat. Es ist ein Ansatzpunkt, an dem die allermodernste Kritik sich mit ihm treffen könnte" [44]).

Salzburg), deren erster Band bereits in 2. Aufl. (3.—4. Tsd.) ausgeliefert wird und die zusammengefaßte Ausgabe von Joseph Bernhart (Kröner-Verlag, Leipzig).

[44]) Sertillanges: Der heilige Thomas von Aquin, S. 466. Sertillanges (a. a. O. S. 458—466) gibt etwa wie folgt die in Frage kommenden Gedanken des hl. Thomas wieder: Die Bewegung ist der Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Bewegung ist immer Werden, Verwirklichung. Nun gibt es in der physischen Welt nichts Statisches, sondern alles Irdische ist im Fluß des Werdens. Wenn wir etwas als geworden bezeichnen, so ist das eine Abstraktion, die wir machen. Denn das Gewordene ist ein Gewordenes nur in Beziehung auf die zurückliegende Möglichkeit, die in ihm verwirklicht ist; es ist aber ein Werdendes in Bezug auf die Veränderung, die noch an ihm verwirklicht werden soll. Das Werden ist eine Einheit, ein Zusammenhängendes. Es gibt in ihm und in dem werdenden Sein, keinen Punkt, kein Jetzt, das statisch wäre. In dem zusammenhängenden Strom des bewegten Seins gibt es keine wirklichen Teilungen, sondern nur mögliche Teilungen. Diese möglichen Teilungen macht der Menschengeist sich zu Nutze, um das zu ergreifen, was an sich nicht ergriffen werden kann. Im wirklichen irdischen Sein gibt es diese Teilungen aber nicht, da es eben immer werdendes Sein ist.

Soweit hat Sertillanges sicher Thomas richtig interpretiert. Wenn er dann aber weiter meint, daß es keine Bewegung, ohne die Zusammenfassung des Früher, Jetzt und Später geben könne, ohne diese Zusammenfassung, welche durch die Seele geschehe, so müssen wir ihm widersprechen, und hier würde auch Thomas sicher widersprechen.

Wenn wir auch nicht so weit gehen wie Sertillanges mit diesen Ausführungen, so betonen wir doch in Übereinstimmung mit dem Kritizismus, daß die ‚Welt für uns', ‚die Welt der Erscheinung' von uns geformte Welt ist. Sollten aber die Vertreter eines kritischen Idealismus uns nicht darin beistimmen, daß die ‚Welt der Erscheinung' eben als Erscheinung auch ‚Welt an sich' ist? Ich will den Sachverhalt klar machen an einem oben schon gebrauchten Beispiel. Das ‚Ding an sich' da draußen erscheint mir als weiße Mauer. Es ist mir als ‚Ding an sich' nicht unmittelbar gegeben. Unmittelbar gegeben ist mir nur seine durch mich geformte Erscheinung. Aber diese Erscheinung ist doch als Erscheinung auch ‚Ding an sich'; und zwar ist dieses ‚Ding an sich' mir unmittelbar in innerer Anschauung gegeben. Es ist doch nicht so, als ob diese durch mich geformte Erscheinung mir nur wieder als Erscheinung dieser Erscheinung gegeben sei, und so fort in infinitum. Vielmehr ist das unmittelbare Wirklichkeit, daß ich eine weiße Mauer sehe, daß mir etwas als weiße Mauer erscheint. In der unmittelbaren inneren Erfahrung ist immer Wirklichkeit gegeben. Und die Tatsachen der unmittelbaren Erfahrung sind das sichere Fundament auf dem der kritische Realismus aufbaut. Zu diesem Aufbau benötigt er als Instrument das schlußfolgernde Denken und das Kausalprinzip. Das schlußfolgernde Denken findet seine Rechtfertigung in dem unmittelbar einsichtigen Gesetz des Widerspruches. Kausalität erleben wir auch in unmittelbarer innerer Erfahrung. Bei dem Versuch von der innerlich erfahrenen Kausalität zum Kausalitätsprinzip zu kommen, ergeben sich allerdings logische Schwierigkeiten. Doch darüber wäre eine eingehende Abhandlung erforderlich.

Von der inneren unmittelbaren Erfahrung ist auch Lüdemann, den man als kritischen Idealisten bezeichnen könnte, bei seinem Gottesbeweis mit Recht ausgegangen.

2. Natürlich muß man, sofern man überhaupt philosophieren will, den D e n k g e s e t z e n ihre Gültigkeit lassen.

Ohne die Zusammenfassung des Früher, Jetzt und Später kann es für das Bewußtsein keine Bewegung geben, kann das Bewußtsein Bewegung nicht erfassen, kann aber wohl Bewegung sein.

Diese leugnen und bezweifeln, heißt völligem Skeptizismus verfallen und jede Wissenschaft unmöglich machen.

Bei den mehr auf Einzelheiten zielenden Einwänden gegen die Gottesbeweise hatten wir den Einwand Tillichs erwähnt, daß jeder Schluß im Endlichen Endliches voraussetzt bis ins Unendliche, aber nicht bis ins Ewige, Göttliche. Thomas, der sich diesen Einwand schon gestellt hat, schreibt dazu: Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc, quod sunt mota a primo movente...; ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo moveatur [45]). Aber ist der Begriff des ersten Bewegers, oder wie wir auch sagen können, der ersten Ursache, nicht in sich widerspruchsvoll, wie Stange einwirft? Uns will scheinen, daß eher der Begriff einer zweiten Ursache widerspruchsvoll ist. Denn die eigentliche Ur-Sache ist eben die letzte Sache, letzte Ur-Sache könnte fast als Tautologie erscheinen. Natürlich ist die letzte Ursache etwas anderes wie alle übrigen Ursachen. Läge sie auf derselben Ebene des Seins wie die anderen Ursachen, dann wäre sie für uns in derselben Weise begreiflich wie diese, dann könnte sie aber nicht letzte, unverursachte Ursache sein. „Das Problem stellt uns gerade vor das Paradox, die Notwendigkeit des Unbegreiflichen zu begreifen; durch die Erkenntnis das Unerkennbare zu postulieren; zu erkennen, daß es ein Unerkennbares gibt; durch das Mysterium zu ‚erklären', was ohne das Mysterium absurd und folglich ein Nicht-Sein wäre — und eben doch ist" [46]).

Wenn Gogarten meint, ein aus den Wesensnotwendigkeiten gedachter Gottesbegriff müsse notwendig pantheistisch sein, so kann man dem entgegenhalten, daß weder der Gottesbegriff des Plato noch der des Aristoteles pantheistisch im eigentlichen Sinn gewesen ist.

Schließlich will Jelke nur das als Beweis gelten lassen, was mathematische Gewißheit in sich birgt. Das heißt aber

[45]) S. th. I, 2, 3.
[46]) Sertillanges: Der hl. Thomas von Aquin, S. 220 f.

den Begriff des Beweises zu sehr einengen. Man könnte unter diesen Umständen z. B. nie von einem Beweis für eine geschichtliche Tatsache sprechen.

3. Zu den Darlegungen, die wenigstens eine gewisse Anerkennung der menschlichen Vernunft in Bezug auf das Gotterfassen enthielten, sei hier kurz das Folgende gesagt: Wir sind wohl der Ansicht, daß eine gesunde Philosophie bis zur Erkenntnis Gottes gelangen kann; aber wir sind uns dabei durchaus bewußt, daß Gott trotzdem ein über alles Erkennen hinausbrandendes Mysterium ist. Ist schon das begriffliche Erkennen alles Irdischen immer nur ein Deuten auf die Wirklichkeit hin, so gilt das in ganz anderem Maße für das begriffliche Erkennen Gottes. Unsere Gotteserkenntnis — das gilt auch für die Glaubenserkenntnis — ist nur eine analoge. Wenn man vor einem Blindgeborenen ein Silberglöcklein erklingen läßt, und diesem Blinden dann sagt, der Klang des Glöckchens sei hell, so sei auch das Licht hell, dann ist diese Aussage wahr und doch auch nicht wahr. So ergeht es allen unseren Aussagen über Gott. So wenig und soviel wie der Blindgeborene das Recht hat, das Hellsein eines Glockentones zu übertragen auf das Hellsein des Lichtes, so wenig und soviel haben wir ein Recht, unsere menschlichen Begriffe zu übertragen auf die Wirklichkeit Gottes. In aller Schärfe gibt Sertillanges der nur analogen Geltung unserer Gotteserkenntnis Ausdruck: „Absolut gesprochen und unter der Voraussetzung, daß der Satz wahrhaft Gott in sich bestimmen soll, könnte man genau so gut sagen: Gott ist einer, wie: Gott ist mehrere; oder: er ist einzig, so gut wie: er ist vielfältig. Nur beiläufig sei bemerkt, daß aus diesem Grunde die Idee der Dreifaltigkeit nichts enthält, was den Philosophen erschrecken könnte — als etwa dies, daß sie ihm Gottes Wesen enthülle! Ob wir Gott durch drei ausdrücken oder durch eins, immer versuchen wir nur etwas auszusagen über seine Über-Einheit und seine Über-Fülle“ [47]). Unsere Gotteserkenntnis ist also nur analoge Erkenntnis; aber sie ist doch Erkenntnis; sie ist ein Deuten hin auf die Wirklichkeit Gottes.

[47]) a. a. O. S. 276.

Eine cognitio salutaris ist die natürliche Gotteserkenntnis selbstverständlich nicht. Die Kluft zwischen Gott und Geschöpf wird durch die natürliche Gotteserkenntnis nicht überbrückt. Hier unser Gottesbegriff — und dort in unendlicher Transzendenz die Wirklichkeit Gottes. Im Glauben dagegen ist schon irgendwie eine Berührung mit Gott gegeben. Glauben ist ja übernatürliche Gnade. Glaube ist nicht nur ein menschlicher Akt, sondern er ist ein Erfassen und Erfaßtwerden [48]).

Im Glauben ist schon eine Verbindung mit Gott gegeben. Eine solche Einheit ist im vollen Glauben (fides formata) zwischen Gott und Mensch Wirklichkeit geworden, daß man ihn eine Vorstufe und Anticipation der Visio beatifica nennen kann [49]). —

* *
*

Durch schlußfolgerndes Denken glaubt man in der protestantischen Theologie weithin, nicht zur Gotteserkenntnis kommen zu können. Man sucht also nach anderen seelischen Fähigkeiten, die dem Menschen ein Erkennen oder Erfassen Gottes ermöglichen. Da sind zunächst Hirsch, Bruhn, Barth und Brunner zu nennen. Sie nehmen eine mit dem Menschsein unmittelbar gegebene geheimnisvolle Gotteserkenntnis an.

Die an Schleiermacher sich anlehnenden Theologen meinen, daß Gott sich im Gefühl offenbare.

Andere sehen im Willen das Organ, auf das Gott einwirkt, um dem Menschen das Gotterfassen zu ermöglichen.

Auch ein besonderes, nur schwer näher zu umschreibendes religiöses Apriori im Menschen hat man angenommen, das durch irgendwelche Anregung aktualisiert wird und mit dessen Hilfe es zur Bildung der religiösen Ideen kommt.

Nach allen diesen Theologen muß also im Menschen eine besondere seelische Sphäre erklingen oder zum Erklingen

---

[48]) s. etwa Adam: Jesus Christus, S. 48 ff.
[49]) s. Scheeben: Natur und Gnade, S. 237.

gebracht werden, wenn der Mensch zum religiösen Menschen werden soll.

Heim und andere suchen die Religion nicht in einer besonderen seelischen Sphäre, sondern halten dafür, daß der Mensch mit seiner ganzen Existenz in eine neue ontische Sphäre versetzt werden muß, wenn ihm die Existenz Gottes erschlossen werden soll.

Für andere ist es die Gnade, der Glaube oder der Geist, wodurch dem Menschen allein der Weg zu Gott ermöglicht wird.

Die Vertreter der dialektischen Theologie sprechen dem Menschen jegliche Fähigkeit in der Richtung auf Gott hin ab. Sie lassen den Weg zu Gott hin nur einen Weg von Gott her sein. Sie kennen keine Brücke vom Menschen zu Gott, sondern nur eine Brücke von Gott zum Menschen, eine Brücke, die nicht einmal im Menschen einen Punkt findet, auf dem sie lasten kann.

2. Kapitel.

Die unmittelbare Gottesgewißheit.

A. Die mit dem Menschsein unmittelbar gegebene Gotteserkenntnis.

Es ist ein Geheimnis um den Menschengeist, seine Kraft und seine Tiefe. Durch schlußfolgerndes Denken kann der Menschengeist aufsteigen über die sichtbaren Dinge hin bis zu Gott dem Unsichtbaren, dem Ewigen. Aber auch in sein Inneres eindringend, hinabsteigend in seine letzte Tiefe kann der Menschengeist zu Gott gelangen. So wenigstens war es die Meinung vieler Großer. Bei Bonaventura lesen wir: „... ostenditur tam auctoritatibus quam rationibus quod Deum esse sit omnibus mentibus rationalibus impressum“ [1]). Bonaventura spricht hier von einer dem Menschengeist eingeprägten Gottes-Idee, wohlgemerkt nicht von einem eingeprägten Gottesbegriff. Im Begriff vollzieht sich ein Nachbilden des Gegenstandes durch Zusammensetzen von Teilen, die der Erfahrung entlehnt sind. Die eingeprägte Gottesidee ist nicht der Erfahrung entlehnt. Sie wird dem Menschen ständig eingeprägt. Sie ist ein ständiges Einstrahlen des göttlichen Gegenstandes in unsere Seele. Gott ist der Seele ja mehr gegenwärtig als sie sich selbst gegenwärtig ist. Die eingeprägte Gottesidee deutet die Stelle der direkten Schau Gottes in uns an, — der Schau Gottes, die uns auf Erden noch nicht vergönnt ist. Weil wir diese eingeprägte Gottesidee in uns tragen und damit die Idee der Vollkommenheit in uns haben, darum erfassen wir das Irdische und Geschöpfliche als unvollkommen und relativ. Von diesem Unvollkom-

[1]) De myst. Trinit. I,I, t. V, p. 45. Zu den Ausführungen über Bonaventura vgl. Gilson: Der Heilige Bonaventura, S. 129—198.

menen, Relativen können wir dann wieder durch kausales Denken zu Gott aufsteigen.

Gedanken ähnlicher Art finden wir wieder in der modernen katholischen und protestantischen Religionsphilosophie.

1. So ist unter den Protestanten Emanuel Hirsch der Meinung, daß der allgegenwärtige Gott sich jeden Augenblick in jedem Menschen, oft wider dessen Willen, bezeuge. „Nicht in unserem Vordergrundbewußtsein, das von Sinnen und Verstand regiert wird, wohl aber auf dem Grunde unseres Herzens, in unserem letzten, heimlichen Selbstbewußtsein, wissen wir uns wehrlos preisgegeben an einen Unerforschlichen und geheimnisvoll Lebendigen, der uns umdrängt und umfängt in der Wurzel unserer Existenz. Unser Wille und unser Geist tragen in ihrer allerinnersten, eigensten, persönlichen Lebendigkeit das Brandmal, daß wir nicht in uns selbst, sondern in einem anderen Übergewaltigen jenseits unsrer unsern Ursprung haben, und daß darum dieser andere uns allzeit unheimlich nahe ist, ebenso nahe als unsere eigene Lebendigkeit“ [2]). In der letzten Einsamkeit der Seele wird der Mensch dieses Unerforschlichen, Übergewaltigen inne; aber nicht etwa so, daß dieser Unerforschliche der intellektualen Anschauung gegeben sei. Es gibt Tieferes im Menschen als die intellektuale Anschauung. Diese intellektuale Anschauung hat der Idealismus zur letzten Grundlage seines Systems gemacht. Er konnte deshalb nicht zur ganzen Wirklichkeit kommen. Nur das Ich und das Es waren ihm erreichbar. Das Du und die Gemeinschaft konnte er schon nicht ergründen. Es gibt eine tiefere Grundeinsicht, als die intellektuale Anschauung. Dieses Tiefere läßt sich natürlich intellektuell nicht beschreiben, weil es eben tiefer ist als das Intellektuelle. In dieser tiefsten Grundeinsicht erfährt der Mensch sein stummes Preisgegebensein an Gott. In dieser Grundeinsicht ist der Glaube verankert, ja er ist der eigentliche Akt dieser Grundeinsicht [3]). Einerseits betont Hirsch stark den Wagnis-

[2]) Hirsch: Der Sinn des Gebetes, S. 9. Vgl. auch: Hirsch: Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen, S. 16—24.

[3]) Hirsch: Die idealistische Philosophie und das Christentum, S. 41 und 78 ff.

charakter des Glaubens [4]); aber andererseits verlangt er doch, daß dem Glauben zuvor ein „Zeichen" gewährt sei, sonst wäre er Gesetzesdienst; und dieses Zeichen ist dem Menschen in der letzten Grundeinsicht, in der Einsamkeit seiner Seele immer gewährt, besonders in der Begegnung mit Gott im Gewissen [5]). Es gibt also nach Hirsch in der letzten Tiefe der Seele eine geheimnisvolle Erfahrung Gottes.

2. Hirsch gerät bei diesen Ansichten nicht in den Pantheismus; aber Wilhelm Bruhn dürfte dem Pantheismus kaum entgehen, wenn er sich auch dagegen wehrt, Pantheist zu sein, und sein System Panentheismus nennt. Bruhn will in der Selbstbesinnung hindurchstoßen durch die im Erlebnis und im Denken gestaltete Wirklichkeit bis zum Leben selber, das vor aller Gestaltung da ist, aus dem erst das Denken und Erleben erwächst, in welchem das Absolute gegeben ist. Dieses Urfaktum — eben mein Leben selber, meine Existenz — ist mir in der Selbstbesinnung gegeben. Das Leben ist aber der „Urgrund unseres Daseins, der durch sich selber gilt" [6]). „Die Existenz ist die Erst- und Letztwirklichkeit für den denkenden Menschen" [7]). Bruhn hat das Vertrauen, „daß, wenn anders ein Gott für den Menschen da ist, er in dieser Erst- und Letztwirklichkeit zu finden sein müsse" [8]). „Das Absolute ist das Gelebte im Gedacht-Erlebten" [9]).

3. Im Zusammenhang dieses Kapitels seien noch zwei führende Denker der dialektischen Theologie genannt, die trotz mehrfacher gegenteiliger Formulierungen wirklich so etwas wie eine unmittelbare Gottesgewißheit kennen [10]).

---

[4]) s. Kapitel 7, S. 122 f.
[5]) Hirsch: Der Sinn des Gebetes, S. 31 ff.
[6]) W. Bruhn: Vom Gott im Menschen, S. 54.
[7]) a. a. O.
[8]) a. a. O. S. 55.
[9]) a. a. O. S. 58.
[10]) Die dialektische Theologie ist zwar die Theologie, die auf dem Standpunkt des ‚Gott allein' steht, die nur ‚Theologie des Wortes' sein will, die kein natürliches Wissen um Gott gelten läßt. Und doch geht durch ihr Denken ein Zwiespalt. „Neben der These von dem Hören des Wortes Gottes als einzigem Ausgangspunkt steht ... die dunkle aber niemals zur Ruhe gekommene Rede von einem unbewußten Glauben, der alte Gedanke, daß in dem menschlichen Fragen und

Bei Karl Barth lesen wir: „... unsere ganze Erkenntnis lebt von der Erkenntnis Gottes ... Erkenntnis Gottes ist nicht eine Möglichkeit, mit der wir es zur Deutung des Weltgeschehens versuchen oder allenfalls auch nicht versuchen können, sondern die Voraussetzung, von der wir belehrt oder halbbelehrt oder unbelehrt immer schon herkommen bei allen Deutungsversuchen ... (Freilich) gegen die Einfalt der Gotteserkenntnis sträubt sich unsere Kompliziertheit, unsere Dies- und Daskultur, gegen ihre Universalität unser Individualismus. Der vom Schöpfergeist abgesplitterte unerlöste Menschengeist wird zum Leugner seines Ursprunges, zum Leugner seiner selbst. Das ist wahr. Aber wie kommt es nur, daß es keine Beruhigung gibt bei diesem Widerspruch, daß das Nein das Ja nicht verschlingen kann ein für alle mal, obwohl doch das Nein seit den ältesten Tagen vielmehr Beweiskraft für sich hatte als das Ja? ... Liegt nicht darin, daß wir nach Erkenntnis Gottes immer wieder fragen müssen, ein Hinweis darauf, daß wir vom Ja und nicht vom Nein herkommen? ... Es ist offenbar, daß die Frage nach Gott eine letzte Unvermeidlichkeit ist, daß schon unser Fragen voller Antwort ist, daß wir bedrängt und gefangen genommen sind von einem vorausgesetzten anfänglichen Ja. Wir würden nicht verneinen, wenn uns nicht die Realität des Ja so stark beunruhigte. Wir können die ursprüngliche Einheit und Gründung der Seele in Gott nicht ganz vergessen. Wir könnten nicht Grenzen der Humanität aufrichten und bewachen, wenn wir uns nicht gleichzeitig des Begrenzenden erinnern würden. Wir würden nicht suchen, wenn wir nicht schon gefunden hätten. Wie sollte also Erkenntnis Gottes nicht Raum haben in uns?“ [11]) Ähnliche Gedanken finden sich in Barths Römerbrief. „Die primitivste und fortgeschrittenste Selbstbesinnung des Menschen-Geistes werden sich in ‚verzweifelnder Demut‘, in ‚Selbstironisierung der Vernunft‘ (H. Cohen) immer wieder finden in der Einsicht unserer Begrenztheit und im Ausblick auf den Begrenzenden, der unserer Begrenztheit

---

Schwanken selber ein Glaube walten könne.“ (Theodor Siegfried: Das Wort und die Existenz, 1. Bd. S. 43.)

[11]) Barth: Das Wort Gottes und die Theologie, S. 71.

Aufhebung ist. Wir wissen, daß Gott der ist, den wir nicht wissen, und daß eben dieses Nichtwissen das Problem und der Ursprung unseres Wissens ist. Wir wissen, daß Gott Persönlichkeit ist, die wir nicht sind, und daß eben dieses unser Nicht-Sein unsere Persönlichkeit aufhebt und begründet. Dieser Gottesgedanke, die Einsicht in die absolute Heteronomie, unter der wir stehen, ist autonom: Wir widerstehen nicht etwas Fremdem, sondern unserem Eigensten, nicht etwas Fernem, sondern dem Nächstliegenden, wenn wir ihm widerstehen. Die Erinnerung an ihn begleitet uns als Frage und Warnung beständig. Er ist der verborgene Abgrund, aber auch die verborgene Heimat am Anfang und Ende aller unserer Wege“ [12]).

Gott ist die verborgene Heimat am Anfang aller unserer Wege. Diese Wege führen aber nach Barth nur zu Gott, wenn wir den Glauben wählen. Wollen wir einen anderen Weg zu Gott gehen als den des Glaubens, so ist der Gott, den wir finden, in charakteristischer Weise Nicht-Gott. Die Welt, betrachtet ohne den christlichen Glauben, ist eine einzige Spur von Gottes Zorn. Der zürnende Gott ist aber eben Nicht-Gott. Gott ist nur der Christen Gott [13]).

4. E. Brunners Ausführungen zu unserm Problem erinnern ebenfalls in manchen Stücken an Darstellungen Augustins und Bonaventuras. Versuchen wir, seine Gedanken kurz wiederzugeben:

---

[12]) Barth: Der Römerbrief, S. 21.

[13]) Diese eigenartige Begrenzung des Gottesbegriffes auf den im christlichen Glauben erfaßten Gott finden wir mehrfach in der protestantischen Literatur. Man bestreitet z. B. häufig, daß das Absolute der Metaphysik und der Gott der christlichen Religion identisch seien. Aber wenn auch die Wege zu dem Absoluten in der Metaphysik und im christlichen Glauben verschieden sind, können sie nicht doch zum selben Objekt führen? Ist es nicht derselbe Gegenstand, den ich wahrnehme durch meine Augen und durch meinen Tastsinn? Und wenn auch der Glaube das Absolute vollkommener erfaßt als es dem metaphysischen Denken möglich ist, sind deshalb schon das Objekt des Glaubens und das Objekt der Metaphysik nicht mehr identisch? Vgl. Steinmann: Die Grenzen der Menschenrede von Gott (Zeitschrift für Theologie und Kirche, der neuen Folge 12. Jahrg. Heft 4/5, 1931), der auch Verwahrung dagegen einlegt, daß man die Identität des Absoluten der Metaphysik und des Gottes der Religion bestreitet. Vgl. zu dieser Frage auch Brunner: Das Gebot und die Ordnungen, S. 579.

Eine Philosophie, die ihre Aufgabe verkennt, sucht, von den Gegebenheiten der Erfahrung sich ihr System aufzubauen. Eine ‚Philosophie, die sich selbst versteht', ist aber nicht Aufbau, sondern Abbau, nicht Aufwärtssteigen, sondern Abwärtssteigen. Wir müssen von unseren einzelnen Erkenntnissen zurückgehen bis zu den gemeinsamen Voraussetzungen alles Erkennens, die unser Erkennen rechtfertigen und richten. Diese Voraussetzungen wurzeln alle wieder in einem noch Fundamentaleren, in einem letzten Prinzip. Dieses gefundene letzte Prinzip ist immer unbeweisbar, wie die Axiome der Geometrie unbeweisbar sind. „Die Notwendigkeit, die von der Mannigfaltigkeit der Tatsachen gleichsam rückwärts zu ihrem zugrundeliegenden Gesetz, ihrer Deutungseinheit, führt, die eine oberste Idee, einen allumfassenden Gesichtspunkt als notwendig erkennt, ist anderer Art als die umgekehrte. Sie ist eine Tat schöpferischer Freiheit, und die Gewißheit des obersten Prinzips ruht in sich selbst. Die Wendung zur Ursprungsidee ist eine dem übrigen Denken ebensosehr entgegengesetzte als gleichartige Handlung. Denn die Idee des Ursprungs leuchtet im eigenen Lichte, sie ‚ist das allein, dem nichts anderes, sondern was allem anderen den Sinn erst gibt' (Natorp). Dies, meine ich, ist es auch, was derjenige ‚Gottesbeweis', der einzig in der Geschichte der Philosophie eine Rolle gespielt hat — der ontologische Gottesbeweis — eigentlich meint. Er ist im Grunde kein Gottesbeweis, sondern ein Sichbeweisen Gottes. Gott ist darin nicht sowohl demonstrandum, als demonstrans, nicht das zu Begründende, sondern das Begründende ... (Der ontologische Gottesbeweis) besagt einfach dies, daß Gott in jedem geistigen Akt des Menschen sich selber beweise ..." [14]). Die Philosophie, die sich selbst versteht, steigt also abwärts bis zu einem letzten Prinzip. Da steht sie an einer Grenze. Jenseits dieser Grenze liegt das, was allem menschlichen Sinnen und Denken erst seinen Sinn und sein Recht gibt. Die Grenze ist nicht ein inhaltloses ‚Halt'; das, was uns begrenzt, ist nicht ein leeres X! Vielmehr besteht zwischen uns und dem uns Begrenzenden ein Urverhältnis sui generis, das unseren Geist zum Geist

[14]) Brunner: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, S. 81 f.

macht. Das Begrenzende ist nicht nur Grenze, sondern zugleich auch Mittelpunkt und Quellbrunnen. „Indem hinter all unseren Setzungen die jenseitige Ursetzung sichtbar gemacht wird, wird zugleich eine Einheit zwischen Schöpfer und Geschöpf hergestellt, wie sie aller Metaphysik und Mystik, trotz aller ihrer leidenschaftlichen Bemühungen um Einheit nicht zugänglich ist, weil sie über die Anschauung eines bloßen Nebeneinander, eines bloßen dinglichen Ineinander nicht hinauskommt“ [15]). Wenn wir zurückgehen mit unserem Denken bis an das letzte Prinzip, auf dem alle unsere geistigen Akte ihr Fundament finden, so sind wir bis zu dem uns Begrenzenden gekommen, das unseren Geist zum Geist macht. Hier an der Grenze ergeht ‚das Wort‘ an uns, das unsere Vernunft vernimmt und dadurch eben zur Vernunft wird. Hier an der Grenze werden wir angesprochen als ‚Du‘ und werden dadurch zum Ich. Der sittliche An-spruch ist es vor allem, den wir von jenseits der Grenze vernehmen. Ein Ich spricht uns im sittlichen Anspruch an und verlangt von uns Antwort; macht uns ver-antwortlich. Das uns ansprechende Wort ist etwas Geistiges. Darum ist auch das Vernehmen dieses Wortes nicht in einem psychologischen, oder physiologischen Akt zu suchen, sondern in einer Tat der Freiheit und Geistigkeit. Es ist ja ein Sinn, der in dem Wort uns entgegentritt. Dieser Sinn zwingt sich nicht auf wie eine brutale Tatsächlichkeit. Er verlangt mein selbsttätiges Aneignen, mein Besinnen, mein Anerkennen. Einem Stoß, einer Empfindung gegenüber bin ich unfrei, bin ich Sache. Erst dem Sinn, dem Wort gegenüber bin ich frei, bin ich Mensch [16]).

Wir stehen hier an einem Punkt, wo Philosophie und Theologie einander berühren. Brunner behauptet, „daß die letzte Deutung des Glaubens mit der philosophischen, sofern es sich um eine Philosophie handelt, die sich selbst versteht, im letzten Grunde identisch“ [17]) sei und stellt das auch als die Ansicht Karl Barths hin. Das freie Anerkennen des

---

[15]) Brunner: a. a. O. S. 83.

[16]) Vgl. Brunner: Die Mystik und das Wort, S. 89—106; Das Symbolische in der religiösen Erkenntnis, S. 50 ff.

[17]) Brunner: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube, S. 77.

Wortes, das mich anspricht, das Besinnen auf den Sinn, der mir entgegentritt, ist ein dem Glauben wesensgleicher Akt. So kann Brunner, der an Rationalismus und Mystik in gleicher Weise schärfste Kritik übt, der als einzigen Weg zu Gott nur den Glauben gelten läßt, doch schreiben: „Die letzte erreichbare Tat des denkenden Geistes ist die Erkenntnis, daß jeder unmittelbar ist zu Gott“ [18]).

B. Unsere Stellungnahme zum aufgeworfenen Problem.

Die dargelegten Anschauungen kritisch zu beurteilen, ist nicht leicht. Es lag bei den genannten Theologen der Gedanke zu Grunde, daß mit dem Menschsein unmittelbar irgendwie eine Gotteserkenntnis gegeben sei; — wohlgemerkt, nicht, daß mit dem Menschsein eine unmittelbare Gotteserkenntnis gegeben sei; letzteres würde jeder Erfahrung widersprechen. Es waren tiefsinnige Spekulationen, die unserer Zeit zusagen. Unserer Zeit wird es schwer, den nüchternen, kalten Weg des schlußfolgernden Denkens als einzigen oder bedeutungsvollsten natürlichen Weg zu Gott gelten zu lassen. Es widerspräche katholischer Weite, wollten wir leugnen, daß die obigen Gedanken z. T. auch in uns ein freudiges Echo fanden. Trotzdem gilt es zu fragen, wie weit sie einer nüchternen Prüfung standhalten.

1. Gottes Gegenwart in allem Seienden. Der Ausgangspunkt dieser Prüfung sei die Tatsache, daß wir mit unserem ganzen Sein in Gott gründen; in besonderem Maße mit unserem geistigen Sein. Gott ist die Quelle alles Seienden. Er ist die erste Ursache alles Seins. Und er wirkt nicht wie eine materielle Ursache auf ein anderes Materielles von außen durch Druck oder Stoß; als Geist und Schöpfer ist sein Wirken in Bezug auf das Seiende innerlichstes Wirken. Gott kann überhaupt nicht wirken auf etwas ‚neben‘ ihm Seiendes, weil es ein ‚Neben‘ für ihn nicht gibt. Und überall, wo es Sein gibt, da wirkt Gott in unmittelbarster Weise; da ist er also auch gegenwärtig und zwar substantiell und nach seiner ganzen unteilbaren Wesenheit. Er ist einem Wesen wirklich

[18]) a. a. O. S. 84.

näher und innerlicher, als es sich selbst ist, da er erst bewirkt, daß das Wesen es selbst ist. Soweit das Seiende Sein hat, soweit ist Gott jedem Seienden innerlichst gegenwärtig.

Aber, und damit müssen wir Bruhn widersprechen, Gott ist nicht das Sein des geschöpflichen Seins. Er ist die innerste und letzte Ursache dieses Seins, ist aber nicht dieses Sein selber. Meine Existenz, mein Leben ist nicht „der Urgrund meines Daseins, der durch sich selber gilt", sondern meine Existenz, mein Leben ‚gründet' in einem ganz anderen Sein, das in jeder Weise von meinem Leben und meiner Existenz verschieden ist. Existenz, Dasein, „Leben" gibt es überhaupt nicht irgendwie realiter getrennt von den existierenden Dingen. Existenz ist nichts außerhalb der existierenden Dinge. Wenn man also die Existenz der Dinge zum Absoluten machen will, dann ist entweder das Absolute eine Vielheit (mit anderen Worten: es ist überhaupt nicht mehr das Absolute), oder es gibt keine wirkliche Vielheit (mit anderen Worten: alles ist das All-Eine) [19]). Wenn Bruhn seine Gedanken konsequent durchdenkt, kann er einfach nicht am Pantheismus vorbei.

2. Das „Urverhältnis sui generis" zwischen Gott und dem Seienden und die sich daraus ergebenden Folgerungen für unser Problem. Wenn wir den Pantheismus bekämpfen, dürfen wir uns deshalb nicht zum Deismus hinüberdrängen lassen. Die innerlichste Gegenwärtigkeit Gottes in aller Kreatur bleibt bestehen. Wenn wir den Superlativ „innerlichst" wählen, so wollen wir damit kundtun, daß zwischen der Kreatur und Gott ein „Ineinander" ganz einziger Art besteht, das weder dem bloßen Nebeneinander noch dem dinglichen Ineinander vergleichbar ist. Daß dieses „Urverhältnis sui generis", diese „Einheit zwischen Schöpfer und Geschöpf" der Metaphysik trotz allen Bemühens nicht zugänglich sei, daß die Metaphysik immer bei dem bloßen Nebeneinander oder dem dinglichen Ineinander stehen bleibe, behauptet Brunner zu unrecht. Wer die Metaphysik des hl. Thomas kennt, wird auch

---

19) Vgl. Sertillanges: Der hl. Thomas von Aquin, S. 260—267.

dort das „Urverhältnis sui generis“ in dem Ineinander von Gott und seiner Kreatur finden [20]).

Wenn nun der Mensch, wie alle Kreatur, von Gott ist und in Gott ist und für Gott ist, soll da nicht irgendwie eine Ahnung von diesem Preisgegebensein an Gott, von diesem Verwurzeltsein in Gott, ganz tief in seiner Seele schlummern? Man könnte geneigt sein, dagegen einzuwenden, daß unser Verwurzeltsein in Gott zwar objektive Wirklichkeit sei, daß uns aber diese objektive Wirklichkeit nicht unmittelbar subjektiv bewußt sei. Ob man aber dabei das Verhältnis Objekt-Subjekt, das innerweltlichen Beziehungen entnommen ist, nicht allzuschnell einfach auf das ganz einzigartige Verhältnis von Menschengeist und Gott anwendet? Wir wollen bestimmt nicht die Grenzen zwischen Gott und Mensch pantheistisch verwischen; aber wir wollen auch nicht Gott zum begrenzten Wesen machen, so daß er „neben“ dem Menschen stehen könnte, wie ein Geschöpf neben dem anderen steht. Das ganz einzigartige Verhältnis zwischen Gott und Mensch kann und muß, so will uns scheinen, auch zu einem ganz einzigartigen ‚Bewußtsein‘ von Gott im Menschen führen. Hirsch, Barth und Brunner haben alle recht, wenn sie darauf hinweisen, daß dieses Bewußtsein von Gott kein lautes Wissen ist. Ganz still und besinnlich muß der Mensch werden, ganz tief in das Innerste seines Geistes sich versenken, um dort auf geheimnisvollste Weise Gottes inne zu werden, um dort zu ‚erahnen‘, daß er mit seinem ganzen Sein in Gott gründet. Wenn Hirsch und Brunner hier vor allem auf die tief im Innersten zu vernehmende Stimme des Gewissens hinweisen, so mögen sie dabei von der irrigen, supranaturalistischen Auffassung Calvins beeinflußt sein, der behauptete, daß das Gewissen eine unmittelbare mystische Stimme Gottes im Menschen sei [21]). Diese Auffassung ist so ohne weiteres nicht

[20]) Vgl. etwa S. th. I, 8.

[21]) Bezüglich Brunners müssen wir diese Behauptung modifizieren. Zwar lesen wir auch in seinem Werk über „Das Gebot und die Ordnungen“: „... ich bin Ich nur, weil und sofern mich Gott als Du anredet, und habe darum die Eigenart meiner Existenz, die Verantwortlichkeit nur im Angesprochensein von Gott“ (S. 137). Aber im Gewissen ist dieses Angesprochensein nicht so ohne weiteres gegeben. Das Gewissen spricht den Menschen nicht fordernd an, sondern es ist

haltbar. Das Gewissen ist vielmehr eine unserem Geist von Gott gegebene Fähigkeit, die ersten Grundsätze der Sittlichkeit zu erkennen. Aber in den Hinweisen Hirschs steckt doch ein wahrer Kern. Wenn Gott unseren Geist geschaffen hat und ihn eigentlich beständig noch schafft, indem er ihn im Sein erhält, und wenn er ihm dadurch innerlichst gegenwärtig bleibt, so bleibt er auch den Fähigkeiten unseres Geistes, also auch dem Gewissen innerlichst gegenwärtig, indem er diese Fähigkeit ständig im Sein erhält. Das einzigartige Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf bleibt auch bezüglich des Gewissens bestehen, und im Gewissen wird es wohl dem Menschen am ehesten bewußt. Es ist nicht ganz wörtlich zu nehmen, wenn wir sagen, daß Gott im Gewissen zu uns spricht. Aber es ist auch nicht rein äußerlich und etwa nur im übertragenen Sinne gemeint, wenn wir sagen, daß das Gewissen Stimme Gottes sei, so, als wenn das Gewissen nur eine Schallplatte wäre, die Gottes Stimme rein äußerlich wiedergebe. Gerade bezüglich des Gewissens ist es gut, das Urverhältnis sui generis zwischen Gottesgeist und Menschengeist nicht unbeachtet zu lassen. Dieses Urverhältnis sui generis macht das absolute Sollen des Gewissensspruches verständlich. Es ist jedoch einleuchtend, daß Gott nicht etwa nur im Gewissen, sondern „in jedem geistigen Akt des Menschen sich selber beweise“ [22]).

---

immer nur ‚Erfahrung hinterher‘. „... das vorausweisende Gewissen ist ein Reflektionsprodukt“ (S. 141). Das uns richtende Gewissen ist allerdings auch ein ‚Anspruch‘, der uns verantwortlich macht, aber dieses Gewissen ist nicht die Stimme Gottes. „Es ist gerade das Unheimliche am Gewissen, daß es zunächst nichts mit Gott zu tun hat, daß es wie eine fremde, dunkle, feindliche Macht den Menschen überfällt ...“ (S. 140).

Erst für den Glauben bekommt das Gewissen einen neuen Sinn, obwohl es ‚menschliche Funktion‘ bleibt. Durch den Glauben wird das Gesetz zum Gebot, die Gesetzesübertretung zur Sünde. Der Glaube gibt dem ganzen Menschsein einen neuen Sinn. Und dieser Glaube ist immer neue Entscheidung; er ist Tat, Tat Gottes, aber auch gottgeschenkte Gehorsamstat unseres Ich. Er ist immer neuer An-spruch an uns. Erst hier ist wahrer An-spruch und darum erst hier wahre Ver-antwortlichkeit. Wahres verantwortliches Sein, das ist aber erst wahre Personhaftigkeit (S. 136—146).

[22]) Brunner, s. oben S. 42.

3. Der ontologische Gottesbeweis. Brunner meint, daß das Sich-selbst-beweisen Gottes in jedem geistigen Akt des Menschen das sei, was der ontologische Gottesbeweis besagen wolle. Dieser Gottesbeweis, „der einzig in der Geschichte der Philosophie eine Rolle gespielt hat, ... ist im Grunde kein Gottesbeweis, sondern ein Sichbeweisen Gottes“ [23]).

Der ontologische Gottesbeweis Anselms ist allerdings doch etwas anderes als ein Sich-beweisen Gottes. Er soll wohl ein Gottesbeweis sein, wenn auch vielleicht nicht im Sinne unserer heutigen Apologetik und Philosophie. Barth [24]) macht den Versuch, Anselms ontologischen Gottesbeweis aus der ganzen Art des Anselmschen Denkens zu verstehen, und meint, daß die Gedankengänge Anselms dem Gläubigen gelten, der aus seinem Gottesbegriff und unter Voraussetzung des im Glauben erfaßten Daseins Gottes sich durch den Intellekt der Notwendigkeit des Daseins Gottes vergewissern wolle. Das „fides quaerens intellectum“ sei auch in Anselms ‚Gottesbeweis‘ die zu Grunde liegende Methode. Wenn Anselm sich an den Ungläubigen wende, so müsse sich dieser zunächst einmal auf den Standpunkt des Gläubigen stellen, dann erst könne er Anselms Gedankengänge mitdenken. Barth hat Anselm wohl zu stark mit einer Brille seiner eigenen Theologie gelesen. Das ist ebenso falsch, wie wenn wir Anselm beurteilen, ohne die Geisteslage seiner Zeit zu berücksichtigen. Um Anselm recht zu beurteilen, müssen wir ihn von seiner durch und durch gottgläubigen Zeit aus verstehen, und müssen bedenken, daß er noch ganz im platonisch-augustinischen Denken wurzelt, nach welchem dem notwendigen Gebäude geistiger Begriffsbildung auch eine gleiche Art der Wirklichkeit entspricht. Denker mit einer dem Denken Anselms ähnlichen platonisch-augustinischen Geisteshaltung — wir bezeichneten sie als homines religiosi — neigen auch in der neuesten Zeit noch den Gedankengängen des anselmschen Gottesbeweises zu [25]).

---

[23]) Brunner, s. oben S. 42.
[24]) Fides quaerens intellectum.
[25]) s. die bei Steffes: Religionsphilosophie, S. 152 genannten Namen.

Wenn es auch nicht ganz streng in den Zusammenhang dieses kritischen Abschnittes hineingehört, so sei doch eine kurze Abschweifung in der Richtung der Anselmschen Gedanken gestattet. Anselm sagt, daß wir die Idee eines absolut vollkommenen Wesens bilden könnten, wenigstens in der Form, daß dieses Wesen etwas sei, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden könne. Und er schließt dann, daß dieses Wesen existieren müsse; denn wenn es nicht existiere, so könne man eben noch Größeres von ihm denken, eben, daß es existiere. Dieser Gedankengang ist nur logisch unter der Voraussetzung, daß unserem Denken immer etwas entspricht, das unabhängig von unserem Denken ist. Aber diese Voraussetzung besteht zu Recht! Wenn ich etwa denke $2 \times 2 = 4$, so existiert diese Wahrheit in meinen Gedanken; aber auch, wenn ich diese Wahrheit nicht denke, und wenn kein geschaffener Geist sie denkt, so bleibt sie doch immer bestehen. Ja, nur deshalb kann ich diese Wahrheit denken, weil sie besteht. Und wenn ich etwa ein Wesen denke, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, so existiert dieses Wesen damit zunächst nur in meinen Gedanken; aber auch, wenn ich ein solches Wesen nicht denke, und wenn kein geschaffener Geist es denkt, so bleibt doch solch ein Wesen möglich. Ja, nur deshalb kann ich ein solches Wesen denken, weil ein solches Wesen möglich ist. In der Tat entspricht unserem Denken immer etwas, das unabhängig von unserem Denken ist, nämlich das Reich der Wahrheit, das Reich des Möglichen, oder das Reich des Wirklichen; noch mehr: unser Denken ist immer an etwas gebunden, das unabhängig von ihm ist. Unser Denken schafft nicht die Wahrheit, sondern findet sie. Unser Denken schafft nicht das Reich des Möglichen, sondern ist an die Grenzen dieses Reiches gebunden, kann über das Mögliche nicht hinaus. Es schafft nicht das Mögliche, sondern es erfaßt, es denkt das Mögliche. Die Wahrheit hat nicht im geschaffenen Geiste ihren Bestand, sondern sie würde auch bestehen, ohne daß ein geschaffener Geist da wäre. Das, was möglich ist, hat nicht im geschaffenen Geist seinen Bestand, sondern es würde als Mögliches auch da sein, ohne daß ein geschaffener Geist da wäre. Es

entspricht also immer unserem Denken etwas, das von unserem Denken unabhängig ist. Gut, wird man einwenden, wir können ein Wesen denken, über das Größeres nicht gedacht werden kann, also besteht ein solches Wesen in dem von unserem Denken unabhängigen Bereich des Möglichen, aber dann noch lange nicht im Bereich des Wirklichen. — Aber, was ist es denn um das Reich des Möglichen? Warum ist das Mögliche möglich? Worin gründet es? Wie ist sein Verhältnis zu dem Reich des Wirklichen? — Das Mögliche ist möglich, weil es in der allumfassenden Idee Gottes irgendwie gedacht und ausgesprochen ist, wie die Wahrheit wahr ist, weil sie irgendwie der „ewigen Wahrheit" entspricht und in der ewigen Wahrheit irgendwie gedacht und ausgesprochen ist. Das Reich des Möglichen hat in der allumfassenden, unendlichen Idee Gottes seinen ‚Bestand', wie auch das Reich des Wirklichen seine erste Ursache in dieser ewigen Idee Gottes hat. Der Unterschied zwischen dem möglichen und wirklichen Sein ist nur der, daß Gott das eine außergöttlich verwirklicht hat, das andere nicht oder noch nicht. Das mögliche Sein ist noch nicht wirkliches Sein; es ist aber auch nicht ein Nichts, sondern steht ‚zwischen' dem Nichts und dem wirklichen Sein. Soweit wir aber nur auf die eine allumfassende Idee Gottes schauen und nicht auf das, was von dieser einen Idee außergöttlich verwirklicht ist, besteht überhaupt kein Unterschied zwischen möglichem und wirklichem Sein. In Gott gibt es hinsichtlich des Göttlichen keine diesbezüglichen Unterschiede. Die allumfassende Idee, in der Gott alles Wirkliche und Mögliche schaut, ist mit dem Wesen Gottes identisch, ist absolut einfach.

Wir können also zusammenfassend sagen: Nur, was wirklich oder möglich ist, können wir denken. Und alles, was wir denken, gehört zum mindesten zum Bereich des Möglichen. Was aber möglich ist, ist in der einen allumfassenden Idee Gottes wirklich, da Gott das Absolute ist und für Möglichkeit im innergöttlichen Sein kein Platz ist. Wenn wir also ein Wesen denken können, über das Größeres nicht gedacht werden kann, so ist ein solches Wesen möglich. Was aber möglich ist, ist in der Idee Gottes als solcher immer wirklich.

Wir wissen wohl, daß wir einen circulus vitiosus gemacht haben. Wir haben vorausgesetzt, was wir finden wollten: nämlich das Dasein Gottes. Aber wenn wir die Wege der anderen Gottesbeweise gehen, setzen wir dabei nicht irgendwie auch das Dasein Gottes voraus?[26]) Wer garantiert uns sonst, daß Denkordnung und Seinsordnung auf einander hingeordnet sind? Wer garantiert uns, daß unsere Denkgesetze einer absoluten Wahrheit entsprechen, und daß sie nicht etwa ein Narrenspiel sind? Sowie wir einmal bitter ernst machen mit der unmöglichen Voraussetzung, zunächst zu tun, als ob es keinen Gott gäbe, bricht einfach alles, wirklich alles, in sich zusammen; nicht etwa nur der ‚ontologische' Gottesbeweis, sondern alles Denken, jede Ordnung, jede absolut geltende Wahrheit. Wenn wir nicht das tragende Fundament „Gott" haben, warum ist dann das Wahre wahr, das Gute gut, das Recht recht, das Mögliche möglich? — Barth schreibt mit gutem Grunde: „... unsere ganze Erkenntnis lebt von der Erkenntnis Gottes ... Erkenntnis Gottes ist nicht eine Möglichkeit, mit der wir es zur Deutung des Weltgeschehens versuchen oder allenfalls auch nicht versuchen können, sondern die Voraussetzung, von der wir belehrt oder halbbelehrt oder unbelehrt immer schon herkommen bei allen Deutungsversuchen" [27]).

Das Menschenleben wäre gar nicht möglich, wenn nicht Gott es so eingerichtet hätte, daß auch der, der nur „halbbelehrt" oder „unbelehrt" über das Dasein Gottes ist, doch infolge seiner gottgeschenkten Natur- und Geistesanlage gar nicht anders denken und sich verhalten kann, als ob er von der Erkenntnis Gottes herkomme.

Und wir sind der Überzeugung, daß niemand g a n z unbelehrt über das Dasein Gottes sein kann. Bonaventura hat nicht unrecht, wenn er schreibt: „... ostenditur tam auctori-

---

[26]) Der Ton liegt hier auf dem „irgendwie". Wie der Satz verstanden sein soll, ergibt sich aus dem Folgenden. Wir meinen: jeder Gottesbeweis, wie überhaupt jede Erkenntnis setzt die uns naturhaft eigene Überzeugung voraus, daß es absolut geltende, unerschütterliche Wahrheit gibt. Implizite ist damit aber die Existenz eines Absoluten als letzter Grund der unerschütterlichen Geltung gegeben.

[27]) s. oben S. 39 f.

tatibus quam rationibus quod Deum esse sit omnibus mentibus rationalibus impressum“ [28]). Wie sollte es anders sein? Schon in den vernunftlosen Wesen der Schöpfung sind Gottes Ideen verborgen und offenbar geworden für die geistbegabten Geschöpfe. Der Mensch ist aber nach Gottes Bild und Ebenbild erschaffen und besitzt gottgehauchten Geist, in welchem die Idee von Gottes unendlicher Geistigkeit verborgen liegt und offenbar wird. Diese Gottesidee, die mit dem Menschsein unmittelbar gegeben ist, braucht deshalb nicht schon unmittelbar bewußt zu sein, aber sie kann, wenn nur der Mensch sich auf sich selbst besinnt, bewußt werden. Selbstverständlich bleibt trotz dieser mit und in dem menschlichen Geistsein unmittelbar gegebenen Gottesidee die Notwendigkeit bestehen, sich in rationaler Beweisform ein klares Bewußtsein vom Dasein Gottes zu verschaffen.

Aber ganz dunkel lebt im Menschen auch schon vor solcher rationalen Beweisführung wenigstens eine Ahnung von Gott, wenn nicht die Diesseitskultur ihn gänzlich materialisiert hat. Ohne diese wenigstens dunkle Ahnung von Gott wäre die Sehnsucht nach Gott, die immer in den Menschen aufbricht, nicht zu verstehen; denn die Menschen „würden nicht suchen, wenn sie nicht schon gefunden hätten“ [29]). Und wie tief liegt die Sehnsucht nach Gott in dem Menschen, da sie selbst einem Nietzsche das ergreifende Heimwehlied des Heimatlosen entlockte, — wie überwältigend muß diese Sehnsucht sein, wenn selbst ein Nietzsche im „Zarathustra“ [30]) den Gottlosen schreien läßt:

O komm zurück!
All meine Tränenbäche laufen
Zu dir den Lauf!
Und meine letzte Herzensflamme —
Dir glüht sie auf!
O komm zurück,
Mein unbekannter Gott! Mein Schmerz!
Mein letztes — Glück!

---

[28]) s. oben S. 37.
[29]) Barth s. oben S. 40.
[30]) Also sprach Zarathustra, S. 281.

3. Kapitel.

Das Gefühl und die Religion.

A. Das Gefühl als Empfänger der göttlichen Selbstmitteilung.

Mag die mit dem Menschsein unmittelbar gegebene Gotteserkenntnis noch so sehr im Dunkel und Geheimnis liegen, es ist doch irgendwie die Vernunft, — die Ratio —, die Gott erfaßt. Gegen eine primäre Bedeutung der Ratio beim Gotterfassen sträuben sich die Theologen, die unter dem Einfluß Schleiermachers stehen. Schleiermachers Bemühen ging dahin, die Religion gänzlich vom Intellekt zu lösen. Zwar hat er sich trotz des Erfolges seiner ‚Reden' nicht rasch mit seinen Gedanken in der protestantischen Theologie durchsetzen können; — Schelling und Hegel hatten in ihrer Zeit auf die protestantische Theologie viel mehr Einfluß als er —; aber in unseren Tagen gehen Schleiermachersche Gedanken doch noch wie ein breiter Strom durch die protestantische Religionsphilosophie. Es sei nur erinnert an die Aufnahme, die Rudolf Ottos Buch ‚Das Heilige' in der Leserwelt gefunden hat.

1. Nach Otto[1]) kann von der Ratio schon deshalb die Gottheit nicht erfaßt werden, weil das eigentlich Tragende in der Idee der Gottheit etwas Irrationales ist. Wohl geben wir mit Recht der Gottheit rationale Prädikate; aber diese rationalen Prädikate gelten nur von und an einem Irrationalen. Das tragende Irrationale in der Idee der Gottheit ist ‚das Heilige',

[1]) Otto hätte auch schon im 2. Kapitel genannt werden können. Er kennt eine Begegnung mit Gott in der Innenschau. Zu dieser Begegnung kommt der Mensch in einem ‚Durchfühlen' des Ganz-Anderen, auf das er bei der Grunderfahrung des eigenen, von Gott getragenen Selbst stößt. (Vgl. Th. Siegfried: Grundfragen der Theologie bei Rudolf Otto, S. 2—21.)

‚das Numinose'. Dieses Numinose läßt sich selbstverständlich nicht definieren, weil es eben irrational ist. Man kann nur versuchen, es einfühlend zu erleben. Man kann beschreiben, welchen Gefühlsreflex es im Gemüt hervorruft. Unser Gefühl erfaßt es als tremendum mysterium. Das Gefühl von diesem tremendum mysterium „kann mit milder Flut das Gemüt durchziehen in der Form schwebender, ruhender Stimmung versunkener Andacht ... Es kann zu seltsamen Aufgeregtheiten, zu Rausch, Verzückung und Ekstase führen. Es hat seine wilden und dämonischen Formen. Es kann zu fast gespenstischem Grausen und Schauder herabsinken. Es hat seine rohen und barbarischen Vorstufen und Äußerungen. Und es hat seine Entwicklung ins Feine, Geläuterte und Verklärte. Es kann zu dem stillen und demütigen Erzittern und Verstummen der Kreatur werden vor dem — ja wovor? Vor dem, was in unsagbarem Geheimnis über aller Kreatur ist“ [2]). Im Numinosen liegt also zunächst das Moment des Tremendum, des ‚Furcht-Einflößenden'. Furcht ist hier nur im analogen Sinn zur profanen Furcht zu nehmen. Es ist eine besondere Art von Furcht, — eine religiöse Furcht, irgendwie Ehrfurcht. Das Tremendum schließt in sich die schlechthinnige Unnahbarkeit, die Majestas. Als Drittes fassen die Momente des Tremendum und der Majestas in sich das Moment des ‚Energischen'. Dieses Moment zieht überall die symbolischen, analogen Bezeichnungen von „Lebendigkeit, Leidenschaft, affektvolles Wesen, von Wille, Kraft, Bewegung, Erregtheit, Tätigkeit, Drang in sich“ [3]). Schließlich liegt im Numinosen noch etwas eigentümlich Anziehendes, Bestrickendes, das ‚Fascinans'.

Wie kommen wir Menschen nun zum Erfassen dieses eben beschriebenen Numinosen? Als Irrationales kann die Ratio es nicht in sich aufnehmen. Sie kann es nicht denkend mit ihrer Kraft erreichen. Es ist das Gefühl in uns, welches das Numinose ahnend verspürt. Dieses ‚Gefühl', — es ist nur analog dem profanen Gefühl zu nehmen —, liegt als das Letzte und Höchste unserer Natur über und hinter unserem

[2]) Otto: Das Heilige, S. 13 f.
[3]) a. a. O. S. 28.

rationalen Wesen. Otto vergleicht es mit dem ‚Seelengrund', von dem die Mystiker sprechen. Hier im letzten Seelengrund liegt das Numinose als eine Kategorie rein a priori verborgen. Wie wird nun diese apriorische Kategorie aktualisiert? Das Numinose „bricht auf aus dem tiefsten Erkenntnisgrund der Seele ..., zweifellos nicht vor und nicht ohne weltliche und sinnliche Gegebenheiten und Erfahrnisse, sondern in diesen und zwischen diesen. Aber es entspringt nicht aus ihnen, sondern nur durch sie. Sie sind Reiz und ‚Veranlassung', daß es selber sich rege, sich rege und sich anfänglich sogleich naiv und unmittelbar einflechte und einwebe in das Weltlich-Sinnliche selber, bis es dieses in allmählicher Läuterung von sich stößt und es sich selbst schlechthin entgegensetzt" [4]). Es schlummert also in uns die Anlage, das Numinose als ein Gefühl in uns zu erfahren. Durch gewisse äußere Anregungen wird diese Anlage in uns dazu geweckt, von sich aus das Gefühl des Numinosen zu erzeugen. Diese Veranlagung hat jeder Mensch. Eine tiefere Erfassung des Numinosen aus sich heraus wird allerdings nur dem besonders Begabten, dem Propheten gelingen. Dieser kann seine Entdeckung auch in anderen wachrufen. Dank den Kategorien a priori, die in allen Menschen liegen, kann dann auch den anderen die Entdeckung des Propheten zur eigenen Überzeugung, zum persönlichen Überführtsein werden.

Das irrationale Gefühl ist also das Wesentliche im menschlichen Gotterfassen. Aber dieses Irrationale wird doch immer mit Notwendigkeit durch rationale Vorstellungen „schematisiert", ähnlich wie nach Kant die Beziehung der Kausalität mit innerer Notwendigkeit stets durch die Anschauungsform der Zeit schematisiert wird.

Erst wenn das Numinose, welches das eigentlich Tragende in der Idee der Gottheit ausmacht, durch die rationalen Vorstellungen „schematisiert" ist, ergibt sich die „Idee" des Heiligen im Vollsinn [5]).

Entspricht denn nun diesen numinosen Gefühlen etwas Transzendentes, oder handelt es sich in der Religion nur um

[4]) a. a. O. S. 148.

[5]) Vgl. über das religiöse Apriori bei Otto auch unten S. 89.

subjektive Gefühle und Vorstellungen? Das ist eine Frage von ungeheurer Bedeutung. In seinem Werk über ‚Das Heilige' geht Otto kaum auf diese Frage ein. Wohl lesen wir dort von einem Gefühlsmoment, das zweifellos zuerst und unmittelbar auf ein Objekt außer uns geht, nämlich auf das Numinose [6]). Aber wir vermissen klarere Ausführungen. Otto gibt sie in seinem Werk ‚Das Gefühl des Überweltlichen'.

Dort legt er dar, daß wir einmal die Religion rein phänomenologisch betrachten können, von außen, mit Kategorien, die nicht religiös sind. In diesem Falle zeigen sich die religiösen Ideen als Gegebenheiten, die rein a priori der Mensch aus sich hervorbringt.

Wir können die Religion aber auch betrachten mit religiösem Auge. „... das dem äußeren Blick als schöpferische Produktion Erscheinende zeigt sich hier als das, was es in Wahrheit ist, als empfangende Erkenntnisfähigkeit für etwas von keiner menschlichen Fantasie Schaffbares" [7]).

Das numinose Gefühl ist ein Wertgefühl und enthält ein ontisches Urteil in sich. „Was in der ‚numinosen Scheu' bewertet wird, das wird zugleich implizite als einer ganz anderen Wesensordnung eingerechnet ... Was als das Heilige selber erkannt wird, das ‚ist nicht von dieser Welt' und muß mit wachsender Klarheit zu allem Diesigen seinem Sein nach in Gegensatz gesetzt werden" [8]).

2. Enger als Otto schließt sich Hermann Lüdemann an Schleiermacher an. „Schleiermachers Religionsbegriff leistet die Erklärung von Wesen und Entwicklung der Religion in prinzipiell ausreichender Weise, wobei nur gewisse ihm noch anhaftende Unklarheiten aufzuhellen sind" [9]). Es ist zu unterscheiden die psychische Grundform der Religion und ihr psychischer Grundgehalt. Die Grundform der Religion ist im Gefühl gelegen. Der Grundgehalt oder inhaltliches psychisches Wesen aller Religion ist das Sich-Erleben des Menschen im Zustand völliger Bedingtheit, das Gefühl schlecht-

---

[6]) a. a. O. S. 11.
[7]) Otto: Das Gefühl des Überweltlichen, S. 61 f.
[8]) a. a. O. S. 61.
[9]) Lüdemann: Grundlegung christlicher Dogmatik, S. 359.

hinniger Abhängigkeit [10]). Die Erweckung des Abhängigkeitsgefühls in der Seele ist die unmittelbare innere ‚Offenbarung' [11]). Gottes Einwirken läßt das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit im Menschen entstehen. Über dieses Gefühl will sich der Mensch klar werden. Jedes Gefühl, das keine Vorstellungen zur Voraussetzung hat, ist über sich selbst im Unklaren und treibt darum Vorstellungen aus sich hervor, um über sich ins Klare zu kommen. So wächst aus dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit die religiöse Vorstellung einer absoluten Macht. Diese spontan sich bildenden Vorstellungen sind natürlich bedingt durch mancherlei Voraussetzungen kultureller und anderer Art und sind darum durchaus nicht gleichartig bei den einzelnen Menschen. Es kann ihnen ein hoher Wahrheitswert innewohnen. „Aber diesen zu fassen und richtig abzuschätzen, ist doch nur das bewußt nach Normen urteilende Erkennen imstande" [12]).

3. G. Wobbermin bildet Schleiermachers Religionstheorie ein wenig um, und zwar nach Ansatzpunkten, die er bei Schleiermacher schon sieht. Er findet das Wesen der Religion „in dem Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer von ihm geglaubten und im Glauben geahnten Überwelt, von der er sich abhängig fühlt" [13]). Glaube ist durch ein instinktives Moment bedingt, wie es auch bei der Liebe und Freundschaft wirksam ist. Wie bei der Liebe und Freundschaft handelt es sich auch bei dem religiösen Glauben um eine „instinktiv-willensmäßige Überzeugung" [14]). Dieser Überzeugung geht eine religiöse Erfahrung voraus, in der der Mensch seiner Abhängigkeit inne wird. Der Weg zur Religion hat also drei Stufen: 1. die religiöse Erfahrung, 2. die religiöse Überzeugung = Glaube, 3. der gedankenmäßige Ausdruck der religiösen Überzeugung. In der religiösen Erfahrung erlebt der Mensch eine Objektbeziehung. Sofort stellt sich wieder die Frage ein: Ist das Objekt auch wirklich als ein der Seele transzendentes Objekt vorhanden?

---

[10]) a. a. O. S. 387.
[11]) Lüdemann: System christlicher Dogmatik, S. 28.
[12]) a. a. O. S. 89.
[13]) Wobbermin: Das Wesen der Religion, S. 139.
[14]) a. a. O. S. 385.

Der Beweis dafür kann nach Wobbermin nur ein indirekter sein. Alle Versuche, die religiöse Erfahrung nur aus dem erfahrenden Subjekt zu erklären, müssen zurückgewiesen werden. Gelingt diese Zurückweisung, so ist damit, wenn man nicht auf jede Erklärung der religiösen „Erfahrung" verzichten will, die Erklärung aus der Einwirkung des religiösen Objektes zum mindesten nahe gelegt. Dann gilt es in den nichtreligiösen Gebieten des menschlichen Geisteslebens Momente aufzuzeigen, die in die Richtung der religiösen Gesamtbetrachtung weisen. „Der Kerngehalt der Religion muß also, so gewiß er für den Einzelnen jeweilig und immer von neuem eine völlig irrationale Lebenstatsächlichkeit bedeutet, der übergreifenden Beurteilung doch als vernunftgemäß gelten" [15]). „Wir müssen uns freilich hüten, diese Vernunftgemäßheit in Vernunftnotwendigkeit umzusetzen" [16]). Das Letztere hieße ja auf scholastische Gottesbeweise zurückgreifen. Gottesbeweise führen nicht zum Ziel; aber doch weisen Naturwissenschaft, ethisches Streben und Wahrheitshunger in die Richtung der Religion.

Die Naturwissenschaft bleibt grundsätzlich im Rahmen des Relativen und der Relativität und weist damit über sich selbst hinaus auf ein Absolutes. Sie bestätigt zudem eine gewisse Teleologie im Naturgeschehen und erfordert somit eine teleologische Weltanschauung. Die konsequenteste teleologische Weltanschauung ist aber die religiöse Weltanschauung.

Sittliches Streben und Wahrheitsstreben wollen Erfüllung und drängen infolgedessen zur religiösen Welt.

In alle dem liegt eine indirekte Bestätigung für die Wahrheit des irrationalen religiösen Erlebnisses.

4. In diesem Zusammenhang wäre auch Artur Titius zu nennen: Die religiöse Erfahrung läßt den Menschen Gottes inne werden. Grundlegend in dieser Erfahrung ist das Gefühl, das unmittelbar — wenn auch unentwickelt — den Gottesgedanken in sich enthält. Nicht aber wird durch

---

[15]) Lüdemann: a. a. O. S. 457.
[16]) a. a. O. S. 458.

schlußfolgerndes Denken aus dem religiösen Gefühl die Realität Gottes gefolgert[17]).

5. Ebenfalls sieht Karl Beth den Ursprung der Religion in einer irrationalen Kraft des religiösen Gemütes. Der Mensch ist umgeben von einem System von Wechselwirkungen und Wechselbeziehungen, in das er sich selbst mit eingeschlossen fühlt. In diesem System der Wechselbeziehungen tritt dem Menschen nun eine außernatürliche, übernatürliche, unsinnliche Kraft entgegen, die das religiöse Gemüt in einem durchaus irrationalen Vorgang schaut und erahnt. Der Mensch erfaßt das Unsinnliche als das Ganz-Andere. Um an ihm in seiner eigenen Nichtigkeit und Ohnmacht Halt zu finden, denkt er es sich als das Absolute. Als solches ist es ihm unendlich fern. Sucht er nach Symbolen für dieses unendlich ferne Ganz-Andere, so wählt er die Vorstellung einer menschlichen Person; nichts ist ja dem Menschen so fern wie der Mensch[18]).

6. Zuletzt sei in diesem Kapitel Theodor Siegfried genannt. Er interpretiert das Gefühl bei Schleiermacher als „die ungeteilte, ungeschiedene Tiefe des Subjektes selbst“[19]). Dieses Gefühl stehe nicht neben unserem theoretischen und praktischen Lebensbereich, sondern es sei das Alles Umfassende, es sei die Klammer für die theoretische und praktische Vernunft, es sei das Tiefere, auf das man eigentlich die Ausdrücke subjektiv und objektiv noch nicht anwenden könne. In dieser Tiefe habe Schleiermacher Gott gesucht. Hier müßten auch wir ihn suchen. Gegenüber Kierkegaard und der neuesten Kierkegaard-Renaissance „wird der Universalismus Schleiermachers im heutigen Augenblick nicht weniger als die echteste Konzentration, die Konzentration auf die Wirklichkeit, zu lehren haben. Denn ein Gott, den wir nicht in der ganzen Breite und Tiefe unserer Wirklichkeit aufsuchen, ist ein Götze, den Angst oder Herrschsucht über die Gewissen aufrichten“[20]).

---

[17]) Titius: Natur und Gott, besonders S. 726—736.

[18]) Beth: Religion und Magie, S. 397 ff. Vgl. auch etwa: Frömmigkeit der Mystik und des Glaubens, S. 91 f.

[19]) Siegfried: Kant und Schleiermacher, S. 29.

[20]) a. a. O. S. 44.

B. Unzulänglichkeit dieser Gefühlstheorien zur Begründung einer Gottesgewißheit.[21])

Nach den eben genannten Theologen trägt der Mensch neben dem Erkenntnis- und Willensvermögen in sich das Gefühlsvermögen. Die Saiten dieses Gefühlsvermögens werden durch die sich offenbarende Gottheit zum Schwingen gebracht, so daß im Menschen das Gefühl der Abhängigkeit, das Kreaturgefühl, das Erschauern vor dem Numinosen, oder eine andere Nuance des religiösen Gefühls entsteht.

1. Die Frage nach dem Vorhandensein artbesonderer religiöser Gefühle. Die erste Frage, die sich uns hier aufdrängt, ist die, ob es überhaupt religiöse Gefühle gibt, die sich qualitativ von anderen Gefühlen unterscheiden. Einzelne Psychologen vertreten noch heute die Meinung, daß es nur die Gefühle der Lust und Unlust gäbe, und daß alle anderen Gefühle sich auf diese sinnlichen Gefühle zurückführen ließen. Diese Meinung ist nicht haltbar. Wenn auch Lust oder Unlust bei all unseren Gefühlserregungen irgendwie mitschwingen mögen, so gehen doch nicht all unsere Gefühle in Lust und Unlust auf. Es gibt Sicherheitsgefühle, Minderwertigkeitsgefühle, Angstgefühle, Gefühle des Grauens usw., die alle von Lust oder Unlust begleitet werden, aber die doch von Lust und Unlust und auch untereinander qualitativ verschieden sind. Aber die Klassifizierung der Gefühle macht aus verschiedenen Gründen große Schwierigkeiten. Ein Gefühl kann vor allem durch den Gegenstand, auf den es sich bezieht, modifiziert werden, ohne daß es darum gleich qualitativ von Gefühlen ähnlicher Art verschieden ist. Das macht unsere Frage sehr kompliziert. So ist etwa die Furcht des Kindes vor Strafe anderer Art wie seine Furcht vor einem Toten; aber ist deshalb das eine Furchtgefühl vor dem anderen schon qualitativ verschieden?

Wir sind uns, wie gesagt, der Schwierigkeit bewußt, die Frage, die wir uns gestellt haben, eindeutig zu beantworten.

[21]) Man vgl. zu den folgenden Ausführungen Geyser: Lehrbuch der Psychologie, 2. Bd., S. 381—423; außerdem Geysers Schriftchen: Intellekt oder Gemüt?

Zunächst könnte man zu der Ansicht neigen, daß es artbesondere religiöse Gefühle gibt.

Nehmen wir etwa an, ein Mensch geht um die Abendstunden bei Geschäftsschluß durch die Straßen einer Großstadt. Überall drängen sich die Menschen. Die Straßenbahnen und die Vorortzüge sind überfüllt. Widerliche Hast macht überall sich breit. Gehetzt, ermüdet, abgespannt sind all die Vielen ringsumher. Der Lärm und das Getöse des Verkehrs ist unerträglich. Da tritt der Mensch ein in ein altes romanisches Gotteshaus. Aus dem Wirrwarr der Stadt geht es durch das feierliche Portal in eine andere Welt. Drinnen liegt heilige Dämmerung. Überall ist Ruhe und Maß. Geschlossenheit in allen Formen. Feierlicher Rhythmus im ganzen Raum. Da kommt es wie ein heiliges Erschauern über ihn. Da fühlt er den Atem einer anderen, verklärten, heiligen Welt. Noch mehr würde er vielleicht hineingerissen in das ‚Ganz-Andere' in einem gotischen Dom. Da wird sein Geist emporgezogen durch die aufstrebenden Pfeiler und Gewölbe. Da spürt er eine vergeistigende Macht, die aus den straffen Linien der Figuren an den Säulen zu ihm spricht. Da erschauert er vor der Übernatur, auf die ihn die übersteigerten Formen der Natur verweisen, die der Maler auf die Tafelaltäre hingezaubert, die in Vesperbildern und Kruzifixen verwirklicht sind. Da leuchtet aus den Fenstern Licht und Farbe, die ihn wie Himmelslicht umfangen. In solch einem Raum, da muß ein Mensch, der überhaupt einer Empfindung fähig ist, ein religiöses Gefühl verspüren, ein Gefühl, das wirklich anders ist wie alle die Gemütszustände, die er aus dem profanen (pro-fanum = vor dem Heiligtum) Bereiche kennt. In diesem religiösen Gefühl liegt das Gefühl der Ruhe, des Geborgenseins, der Ehrfurcht, des Erschauerns, der eigenen Kleinheit, des Verlangens, des Heimwehs usw., bald das eine mehr, bald das andere mehr [22]); aber immer ist es eine andere Ruhe, ein anderes Geborgensein, eine andere Ehrfurcht wie der

[22]) Otto hat zu Unrecht das Gefühl des Erschauerns überbetont, andere das Gefühl der Abhängigkeit und Ohnmacht. Man wird kaum eine Nuance des religiösen Gefühls als das Wesentliche bezeichnen können.

Mensch sonst sie kennt. Nur fragt es sich, ob der Unterschied darin liegt, daß diese religiösen Gefühle in einer qualitativ anderen seelischen Veranlagung wurzeln wie die profanen Gefühle analoger Art, oder ob dieser Unterschied darin besteht, daß die religiösen Gefühle sich auf andere Objekte beziehen wie die profanen Gefühle. Das Gefühl der Dankbarkeit und das Gefühl des Abscheues wurzeln in qualitativ verschiedenen seelischen Anlagen. Aber das Gefühl der Geborgenheit des Kindes bei der Mutter und das Gefühl der Geborgenheit des Frommen bei Gott, sind beide qualitativ verschieden oder nur verschieden durch ihr Objekt? Und das Gefühl der Scheu vor dem Numinosen, ist es qualitativ verschieden von analogen profanen Gefühlen? Es will uns scheinen, daß sich die Unterscheidung aus dem Objekt herleitet, daß also qualitativ an sich kein Unterschied besteht etwa zwischen dem Gefühl der Geborgenheit in Gott und der Geborgenheit im Schutze eines Menschen, zwischen dem Gefühl der Dankbarkeit gegen Gott und dem Gefühl der Dankbarkeit gegen einen Menschen usw.[23]).

Schließlich ist es aber auch gleichgültig, ob man sich so oder so entscheidet, denn immer ist das religiöse Gefühl eben Gefühl und als bloßes Gefühl kann es das nicht leisten, was Otto und andere ihm zuschreiben, nämlich das ‚Gotterfassen'.

2. Die Gefühle als intentionale Erlebnisse. Die Gefühle sind von den anderen seelischen Inhalten, von den Empfindungen, den Wahrnehmungen, den Vorstellungen und den Denkinhalten verschieden. Durch Empfinden, Wahrnehmen, Vorstellen und Denken kommt der Mensch zu seinen Kenntnissen. Die Erkenntnisse, die dem Menschen zu eigen werden, lassen ihn nun nicht alle uninteressiert und gleich-

[23]) Unsere Frage bekommt eine andere Wendung, wenn wir die elevierende Gnade berücksichtigen. Man kann bezweifeln, ob es in der jetzigen Heilsordnung rein natürliche, echte religiöse Gefühle gibt. Religiöse Gefühle aber, die nicht nur von der Gnade angeregt, sondern von der elevierenden Gnade getragen sind und in ihr wurzeln, sind sicher als solche von profanen Gefühlen qualitativ verschieden. Dieses Unterschiedensein ist zunächst ein ontisches. Ob aber auch psychologisch, in der seelischen Erfahrung, sich in der Gnade wurzelnde Gefühle qualitativ von analogen Gefühlen profaner Art unterscheiden, bleibt trotzdem fraglich.

gültig. Vielmehr zwingen ihn viele Erkenntnisse zu subjektiver Stellungnahme. Er reagiert auf sie durch Lust oder Unlust, durch Freude oder Trauer usw. Es werden also durch mancherlei Erkenntnisse Gefühle in uns wach gerufen. Ich erfahre von der schweren Erkrankung eines Angehörigen. Sofort wird in mir das Gefühl der Sorge und Furcht geweckt. Ich sehe den Sonnenuntergang über dem Meere, das ruhig wie ein Spiegel da liegt, und ein Gefühl des Friedens und der Beruhigung kommt über mich. Ich erfahre, daß mir jemand einen großen Dienst erwiesen. Sofort erfüllen mich Gefühle der Dankbarkeit. Alle diese Gefühle sind intentionale Erlebnisse. Wesentlich ist ihnen das Bezogensein auf eine zuvor bewußtgewordene Wirklichkeit. Ich habe Sorge über —, ich bin beruhigt durch —, ich fühle Dankbarkeit für —. Aber das Gefühl vermehrt an sich in keiner Weise die Erkenntnis des Objektes meines Bewußtseins, sondern kann das Objekt höchstens dem Bewußtsein tiefer einprägen. Keine Eigenschaften der Gegenstände und Vorgänge werden durch das Gefühl bewußt, sondern eine Reaktion unseres Ich auf die bewußtgewordenen Objekte tut sich in den Gefühlen kund. Ich fühle meine Furcht, meine Freude, meine Sorge, meine Abhängigkeit, meine Beruhigung — also immer mich selbst. Das Furchteinflößende, das Freude- oder Sorgebereitende, das mich Abhängigmachende fühle ich nicht, sondern das ist mir zuvor irgendwie im wahrnehmenden oder erkennenden Bewußtsein gegeben.

3. Die Bezogenheit auch der religiösen Gefühle auf eine zuvor bewußtgewordene Wirklichkeit. Die Anwendung auf das religiöse Gefühl ergibt sich von selbst. Wird dieses Gefühl bestimmt als das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, wie es im Anschluß an Schleiermacher viele tun, so muß dem Menschen, bevor dieses Gefühl in ihm erwachen kann, irgendwie die absolute Abhängigkeit bewußt geworden sein.

Wird das religiöse Gefühl mit Otto wesentlich bestimmt als das Erschauern vor dem Numinosen, so muß dem Menschen zuvor auf irgendeine Weise die Wirklichkeit des ‚Ganz-Anderen' zum Bewußtsein gekommen sein.

Und, um auf unser obiges Beispiel zurückzukommen: Wenn der Mensch aus dem Gewühl und Getriebe der Großstadt in die feierliche Stille und in den maßvoll ruhigen Raum eines romanischen Domes tritt, dann ist das Erste, daß die schon in ihm vorhandene Gottesvorstellung geweckt wird durch die Sinneseindrücke, die ihn erinnern an eine ganz andere Welt, wie die des unruhigen Getriebes dieser Erde. Dann erst kann das Gefühl des ehrfurchtvollen Erschauerns vor dem ‚Ganz-Anderen' in ihm wach werden. Auch die religiösen Gefühle sind wie alle anderen Gefühle intentionale Erlebnisse. Sie sind wie alle anderen Gefühle wesensnotwendig bezogen auf eine zuvor bewußtgewordene Wirklichkeit. Ich habe das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit von —, ich fühle ein religiöses Erschauern vor —, ich fühle mich geborgen in —; etwas anderes gibt es nicht. Wenn nach Otto das religiöse Gefühl unmittelbar auf ein Objekt außer uns geht, und wenn auch Titius meint, daß das Gefühl unmittelbar den Gottesgedanken in sich enthält, so liegt dem eine Gefühlstheorie zu Grunde, der die Psychologie widersprechen muß. Karl Beths Meinung, daß das ‚religiöse Gemüt' in einem durchaus irrationalen Vorgang das Übernatürliche erahne und erschaue, dürfte dasselbe besagen, wie Ottos und Titius' Gedanken. Sehr behutsam ist Wobbermin in seinen Formulierungen. Er gesteht „weitgehendste Verschiedenartigkeit des genetischen Entstehungsprozesses" der religiösen Überzeugung zu, läßt aber doch jede religiöse Überzeugung aus „eigen erlebter religiöser Erfahrung" herauswachsen [24]).

Nach Otto, Titius und Beth erfaßt das religiöse Gefühl ein Objekt, Lüdemann dagegen läßt das religiöse Gefühl objektlos sein. Er hat damit recht, denn das Objekterfassen ist nur Sache des Wahrnehmens und Denkens. Aber Lüdemann sieht nicht, daß jedes Gefühl wesentlich ein intentionales Erlebnis ist, daß also im Gefühl immer eine Reaktion des Ich auf ein zuvor vom Bewußtsein erfaßtes Objekt vorliegt. Nach Lüdemann ist das religiöse Gefühl das Erste. Als Zweites folgt diesem religiösen Gefühl die rationale Betätigung, die in der

[24]) Das Wesen der Religion, S. 18.

Bildung von religiösen Vorstellungen dem Menschen Klarheit über sein religiöses Gefühl gewährt und dieses Gefühl vor seiner Vernunft rechtfertigt. Das ist wieder nicht haltbar. Es gibt kein Gefühl, wenn nicht zuvor ein Objektgehalt dem Menschen bewußt geworden ist.

Vielleicht wendet man ein, daß doch z. B. den Menschen ein Gefühl der Furcht beschleichen könne, ohne daß er irgendetwas zu Fürchtendes zuvor erkenne. Auch gäbe es der Menschen viele, die sich im religiösen Erlebnis von jedem Gedankeninhalt frei wüßten, die lediglich im Gefühl der religiösen Welt inne würden. Dieser Einwand beruht auf ungenauer psychologischer Beobachtung. Niemals gibt es ein Gefühl der Furcht, ohne daß wenigstens halbbewußt, ‚intuitiv', unreflektiert ein Gedankeninhalt oder eine Vorstellung gegeben ist, auf welche die Furcht sich bezieht, es sei denn, das Furchtgefühl sei rein organisch begründet. Girgensohn hat in seinen experimentellen religionspsychologischen Untersuchungen nachgewiesen, daß auch bei den Versuchspersonen, die sich von jedem Gedankeninhalt im religiösen Erlebnis frei glaubten, die den Sitz der Religion einzig im Gefühl wähnten, doch ein ‚intuitiver' Gedankeninhalt zu Grunde lag [25]).

4. Die Bedeutung des Gefühls für die Religiosität. Wenn wir so in psychologischer Analyse dem Gefühl die primäre Bedeutung für die Religion und das Gotterfassen absprechen müssen, so soll damit durchaus nicht gesagt sein, daß Gemütswerte und Gefühlsbewegungen ohne Bedeutung für die Religiosität und gegebenenfalls ohne Bedeutung für das Werden einer religiösen Überzeugung seien. Wenn der Mensch in sinnlicher Wahrnehmung überwältigender Naturschönheiten hingewiesen wird auf das, was über aller Natur ist, — wenn er in einem romanischen Dom ahnend den Begriff einer ganz anderen Welt in dunkler Bewußtheit empfängt und dann das Gefühl des religiösen Erschauerns und der heiligen Geborgenheit über ihn kommt, so wird erst dieses Gefühl ihn treiben, nach dem näher zu fragen, was zunächst nur in dunkler Bewußtheit von ihm erkannt wurde,

[25]) Vgl. etwa: Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens, S. 436f.

und was er nun in klarer Reflektion sich zum Bewußtsein bringen wird. Da zudem das religiöse Gefühl in der Form des Geborgenseins und des Ruhe- und Friedenfindens ein stark lustbetontes Gefühl ist, und der Mensch danach strebt, lustbetonte Gefühlserlebnisse immer wieder zu erfahren, so wird der Ungläubige, der zum ersten Male dieses religiösen Gefühles inne wurde, auch aus diesem Grunde sich klar werden wollen über die Ursache seines ‚Erlebnisses', um dann im sicheren Bewußtsein von der Wirklichkeit Gottes, in Gott ständiges Geborgensein und dauernde innere Ruhe zu finden. Die Erfahrung bestätigt uns, daß viele der Ungläubigen, die den Weg zu Gott zurückfanden, das nicht zum mindesten religiösen Gemütswerten verdanken, die ihnen bei irgend einer gottesdienstlichen Feier oder bei einem sonstigen ‚religiösen Erlebnis' erschlossen wurden.

Zum Schluß noch eine grundsätzliche Bemerkung.

Religiöses Gefühl ist nicht Religion! Religion ist die theoretische und praktische Anerkennung Gottes als des höchsten Herrn. Das ist und bleibt das Primäre! Aber überall, wo lebendige Religion ist, wird doch die Seele irgendwie gefühlsmäßig reagieren. Auch da wo ein Mensch unter Schicksalsschlägen innerlich vielleicht wie zu Eis erstarrt ist; wo er mit eisernem Willen sich das Wort abringen muß: „Der Herr er gab, der Herr er nahm, gepriesen sei der Name des Herrn", — auch da ist religiöses „Gefühl" und sicher in tieferer und echterer Form, als dort, wo man in süßlicher Sentimentalität in „religiösen" Gefühlen schwelgt.

4. Kapitel.

Der Voluntarismus und die Religion.

A. Die primäre Betätigung und die wesentliche Bedeutung des Willens in Bezug auf das Gotterfassen.

Neben dem Gefühl gibt es in der Seele noch eine andere irrationale Kraft, den Willen. Schon durch das ganze Mittelalter zieht sich eine Richtung, die diesem Willens- oder Strebevermögen [1]) eine primäre Bedeutung im menschlichen Geistesleben zuspricht im Gegensatz zu der aristotelisch-thomistischen Richtung des Mittelalters, für welche die Ratio die ausschlaggebende Kraft im Geistesleben ist. Diese stärkere Betonung des Emotionalen und Voluntativen gegenüber dem Intellektuellen finden wir bei den meisten Denkern der unter dem Einfluß des Augustinus stehenden Frühscholastik [2]), finden wir vor allem später bei Dun Scotus und in schroffer Einseitigkeit bei Ockham [3]). Von Ockham ging ein unheilvoller Einfluß auf Luther und den Protestantismus über. Für Ockham war das Tragende im Wesen der Gottheit der Wille. Dun Scotus hatte sich schon ähnlich geäußert. Ist aber der Wille das eigentliche Wesen Gottes, dann mag man auf den Gedanken kommen, daß ein Erfassen Gottes nur möglich ist, indem der Wille des Menschen sich dem Ur-

[1]) Die scholastische Philosophie faßte damals und faßt auch heute noch vielfach Gefühl und Wille zu dem einen Strebevermögen zusammen. In diesem Strebevermögen tritt aber das Gefühlsvermögen gegenüber der voluntativen Potenz stark zurück, so daß dieses Strebevermögen im allgemeinen wohl identifiziert werden darf mit dem, was die moderne Philosophie Willensvermögen nennt.

[2]) Vgl. etwa F. J. v. Rintelen: Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. Teil I. S. 134—179.

[3]) Vgl. a. a. O. S. 234—261 oder auch R. Seeberg: „Voluntarismus" in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart², 5. Bd. Sp. 1710—1714.

willen hingibt, sich dem Urwillen öffnet, sich mit dem Urwillen vereint[4]).

Anklänge an diese Ideen aus dem System des Ockham finden wir noch im Protestantismus unserer Tage. Selbstverständlich sind daneben auch die Gedanken Kants lebendig, der von anderem Gesichtspunkt aus die Bedeutung des Willens für die Religion hervorhob.

Nachdem Kant die theoretische Vernunft dem religiösen Objekt gegenüber entthront hatte, sollte die ‚praktische Vernunft' das auf ihre Weise leisten, was die theoretische Vernunft nicht leisten könne. Man streitet nun zwar darüber, was Kant eigentlich unter der praktischen Vernunft verstanden hat. Gegen Kuno Fischer, der die praktische Vernunft bei Kant mit dem Willen zusammenfallen läßt, gibt Girgensohn eine andere Deutung. Vernunft sei das, was nach Abzug des Fühlens und Wollens an Seelenleben übrig bleibe. Diese Vernunft sei an sich eine Einheit, aber man könne doch unterscheiden zwischen solchen Vernunftinhalten, die auf den Willen und das Gemüt einwirken (praktische Vernunft) und solchen Vernunftinhalten, denen diese Einwirkung fehle, oder bei denen man von dieser Einwirkung absehe (theoretische Vernunft). In dieser Richtung läge für Kant der Begriff der praktischen Vernunft, obwohl Unklarheiten bei ihm nicht zu leugnen seien. Bald verstehe Kant unter der praktischen Vernunft die Vernunft, insofern sie auf den Willen wirke, bald den Willen, sofern er vernünftig sei[5]).

Soviel ist sicher, Kant hat das Voluntative in der Religion stark betont. Gott ist ihm ein Postulat der praktischen Vernunft. Der Wille drängt aus praktischem Interesse, Gott zu postulieren, den Gott, von dem die theoretische Vernunft durchaus nichts Sicheres wissen kann. Die Annahme der Existenz Gottes, wie auch der Willensfreiheit und der Un-

---

[4]) Man beachte, daß für Luther nicht der erkennende Bekenntnisglaube, sondern der vertrauende (emotionale, voluntative) Fiduzialglaube von wesentlicher Bedeutung ist.

[5]) Girgensohn: Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee, S. 82—105.

sterblichkeit der Seele ist ein subjektives Bedürfnis für das sittliche Handeln und Wollen des Menschen. ‚Das höchste Gut' soll verwirklicht werden. Dieses ‚höchste Gut' umfaßt in sich zwei Elemente: Vollste Sittlichkeit und ganze Glückseligkeit, ohne daß natürlich die Sittlichkeit der Glückseligkeit wegen geübt werden dürfte. Die vollste Glückseligkeit muß ganz uneigennützig gefordert werden, nur weil sie zum ‚höchsten Gut' gehört, das verwirklicht werden soll. Die vollste Sittlichkeit ist nur zu verwirklichen bei Annahme der Unsterblichkeit und der Willensfreiheit. Die ganze Glückseligkeit verlangt die Annahme Gottes, der allein die Übereinstimmung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit verursachen kann [6]).

I. Die Gedankengänge der einzelnen Theologen, für die der Wille von wesentlicher Bedeutung für das Gotterfahren und Gotterfassen ist.

1. Bei F. Brunstäd klingen Kants Gedanken nach. Der Wertwiderstreit ist für ihn das Urphänomen unseres Daseins. Wir erleben einen ständigen Wertwiderstreit „von Bedürfen und Gewinnen, von Wünschen und Vermögen, von Wollen und Vollbringen, von Sollen und Sein, von Wert und Dasein, von Idee und Realität" [7]). Aus diesem ständigen Wertwiderstreit erwächst jegliche Religion [8]). Bei Kant erwächst sie aus diesem Wertwiderstreit als Postulat. Brunstäd läßt aus diesem Wertwiderstreit eine religiöse Erfahrung quellen. In dieser Erfahrung erhebt sich unser Wertstreben zu der Gewißheit, daß „im tiefsten Grunde dieses Wertstrebens eine letzte Überwindung des Wertwiderstreites gesetzt ist, daß sich darin eine Wertwirklichkeit erschließt, in der aller Zwiespalt positiv aufgehoben ist ... Es gibt eine Überwindung des Wertwiderstreites in dem, was alles Wert-

---

[6]) Kritik der praktischen Vernunft. Kants Werke 2. Bd., S. 530 ff. (124 ff.).

[7]) Brunstäd: Die Idee der Religion, S. 4.

[8]) Dieser Wertwiderstreit liegt nicht nur im Gebiet des Sittlichen. Darum kann nach B. auch aus dem Wertwiderstreit im ästhetischen oder im theoretischen Bereich Religion erwachsen.

streben begründet, in der ‚unbedingten' Einheit der Persönlichkeit ... Religiöse Erfahrung ist also das Erlebnis der unbedingten Persönlichkeit ... Diese unbedingte Persönlichkeit, die wir an uns als letzten Grund unseres Lebens- und Vollendungsdranges, unseres Wertstrebens, in dem Einheitstriebe unserer Ichheit erleben, das ist Gott, diese unbedingte persönliche Einheit, auf die wir angelegt sind, und die uns an der Wurzel unseres Lebens ergreift. Die Gotteserfahrung ist das Erlebnis von der unbedingten Wertwirklichkeit der Persönlichkeit, von dem Grunde der Möglichkeit und Wirklichkeit der Überwindung des Wertwiderstreites in ihr" [9]). Brunstäd denkt hier in Kant-Hegelschen Theorien. — Was versteht er unter der ‚unbedingten Einheit der Persönlichkeit', die er Gott nennt? Er unterscheidet zwischen Person und Persönlichkeit. Die Person, das Selbst, das empirische Bewußtsein, besteht in der Besonderheit des Bewußtseinsinhaltes. Als Selbste, als Personen sind wir verschieden. Aber wir sind als Personen nicht isoliert, nicht eingeschlossen in das Gefängnis unseres Selbst. Wir sind Teil an einem Ganzen, das ursprüngliche synthetisch-apriorische Einheit ist. Dieses Ganze ist die unbedingte Einheit der Persönlichkeit. Als Selbst, als Person, als Bewußtsein bin ich bedingt, endlich. Als Ich, als Persönlichkeit, als Bewußtheit stehe ich im Unbedingten. „Wir sind nicht bloß endlich, das wäre isolierter Unterschied, sondern wir sind in der Besonderheit als Teil, Glied, in ursprünglicher Ganzheit bezogen" [10]).

Da wir als Ich, als Persönlichkeit im Unbedingten stehen, können wir als Selbst, als Person religiöse Erfahrungen machen. „Der Mensch ist eben nicht bloß natürliches Wesen, er ist Anlage zur Bewußtheit, Persönlichkeit, er ist Ich" [11]). Dieses Ich ist nichts Gesondertes, Isoliertes, es ist das Übergreifende, die unbedingte Einheit der Persönlichkeit, — Gott. „Gottes Offenbarung ist eben die Wirksamkeit der Persönlichkeit, des Gewissens, des Werterlebens und der Werttätigkeit überhaupt im Menschen; sie ist die Gestaltung des Men-

[9]) Brunstäd: a. a. O. S. 6.
[10]) Brunstäd: a. a. O. S. 90—107.
[11]) a. a. O. S. 215.

schen zur werterfüllten, wertbegründeten Persönlichkeit, die Entwicklung zu persönlichem Leben, zur Freiheit“ [12]). „Wir haben eine Erkenntnis Gottes, soweit wir Ich sind, so wie wir ihn im Grunde unserer Persönlichkeit erleben. Wir sind endliches Ich, aber wir sind Ich. Das verbindet uns mit Gott“ [13]).

Wenn auch im Ansatzpunkt an Kant anklingend, so wichen des weiteren Brunstäds Gedanken doch wesentlich von Kants Postulatenlehre ab [14]). Auch die Theologen, die jetzt zu nennen sind, haben lediglich das mit Kant gemeinsam, daß sie vom Voluntativen aus zu Gott zu kommen trachten. Ihre Anschauungen sind denen des Ockham verwandt.

2. Reinhold Seeberg sieht schon in jeder intuitiven Erkenntnis den Willen entscheidend tätig. Die gewöhnliche Erkenntnis ist ein Zusammenfassen und Ordnen empirischer Eindrücke nach den Kategorien des Verstandes. Beim intuitiven Erkennen liegt ein solches Zusammenfassen und Ordnen nicht vor; es ist ein unmittelbares Erkennen. Ich sehe z. B. einen Menschen. Unmittelbar, ohne erst über die einzelnen Züge dieses Menschen zu reflektieren, erfasse ich intuitiv sein Wesen. Wie geht das vor sich? — Wir werden von dem Objekt rein geistig affiziert. Das Objekt wird hier nicht subjektiviert durch bewußte Wahrnehmung der einzelnen Züge oder deren verständige Analyse. Es liegt vielmehr in dem Objekt eine objektive Geistigkeit, die sich in der Intuition aufdrängt. So ist es auch bei der Erkenntnis von Häßlichkeit, Schönheit usw. Aufdrängen könnte sich die objektive Geistigkeit nicht, wenn nicht etwas Voluntatives in ihr läge. Unser Geist muß sich der aufdrängenden Geistigkeit öffnen. Also ist auch im Subjekt das Erste eine voluntative Betätigung.

Von besonderer Bedeutung ist die Willenstätigkeit bei der

---

[12]) a. a. O. S. 215.

[13]) a. a. O. S. 218.

[14]) Die obigen Darlegungen zeigen, daß es an sich auch berechtigt gewesen wäre, Brunstäd dem 2. Kapitel einzugliedern. Aber die Einordnung in diesem Kapitel hier dürfte auch begründet sein. Zur Kritik der Gedankengänge Brunstäds verweisen wir auf das oben S. 45 Gesagte.

religiösen Intuition. Indem der Mensch die Natur oder die Geschichte betrachtet, drängt sich ihm eine Geistigkeit auf, die von seinem Geist aufgenommen werden will. Öffnet der Mensch durch seinen Willen dieser sich aufdrängenden Geistigkeit seinen Geist, so entsteht eine rein geistige Lust im Menschen, die bewirkt, daß der Mensch die aufgenommene Geistigkeit nicht als Einfall zur Seite schiebt, sondern sie in der Form der Idee willentlich festhält. Damit ist im Menschen die Idee an eine überweltliche Energie grundgelegt, welche sich dann, indem die Geistigkeit des Überweltlichen empfunden wird, als Gottheit, als eine Vielheit von Göttern oder als der eine Gott dem Menschen erschließt. „Entsprechend dem Wesen des religiösen Vorganges ist es also der wirksame Wille Gottes, der sich dem Menschen an irgendwelchen empirischen Erscheinungen empfindbar macht und dadurch den Geist seine intuitive Idee von der wirksamen Geistigkeit gewinnen läßt. Aber an der Entstehung und dem Bestand dieser Intuition ist zugleich das menschliche Willensleben beteiligt, sofern es jener Wirkung Einlaß in den Geist gewährt, und sofern es die hierbei aus der Empfindung hervordrängende Intuition durch Erkenntnis festhalten läßt“ [15]). Daß der geschaffene Wille darauf angelegt ist, des Urwillens willentlich inne zu werden, und daß zugleich der Vernunft die Fähigkeit gegeben ist, von dem Urwillen eine Intuition zu gewinnen, bezeichnet Seeberg als religiöses Apriori. Dieses religiöse Apriori ist eine Vernunftanlage, die zugleich im Wollen und Denken gegeben ist.

3. Eine ähnliche Bedeutung wie Seeberg schreibt Carl Stange [16]) dem Willen im Bereich des Religiösen zu. „Als Subjekt der Religion kommt der Mensch nicht lediglich nach

---

[15]) Seeberg: Christliche Dogmatik, S. 90.

[16]) Vielleicht sähe mancher Leser Stange lieber im Zusammenhang des dritten Kapitels genannt, zumal Stange sich selbst für seine ‚Religion als Erfahrung‘ auf Schleiermacher beruft. Wenn er hier neben Brunstäd und Seeberg gestellt wird, so dürfte das trotzdem seine Berechtigung haben. In einem etwas anderen Zusammenhang als dem unsrigen führt auch Koepp (Panagape, I. S. 44—68) Brunstäd, Seeberg und Stange nebeneinander auf.

seinem Erkennen, sondern nach der Einheit seines Erkennens und Wollens in Betracht. Subjekt der Religion ist nicht eine einzelne Funktion des menschlichen Bewußtseins, sondern das menschliche Bewußtsein als Ganzes, der ganze Mensch. Die Totalität der Wirklichkeit läßt sich nicht durch den Begriff bestimmen, sondern kann nur erlebt werden“ [17]). Bei diesem Erleben ist der Wille von ausschlaggebender Bedeutung. Die theoretische Vernunft des Menschen hat nämlich das Bestreben, alles in der Anschauung Gegebene sofort in den Zusammenhang der Welt einzuspannen, es zu ordnen, zu rationalisieren. „Reflektion und Abstraktion sind (aber) der Tod der Religion. Begriffe und Ideen spielen in der Religion nur eine sekundäre Rolle“ [18]). Der Wille muß darum bei der Anschauung der Wirklichkeit das theoretische Bewußtsein zurückhalten, muß uns zur Andacht führen, muß uns dem Einfluß des rationalen Zusammenhanges der Dinge der Welt entziehen, damit wir in allem einzelnen Geschehen das verborgene Geheimnis der Wirklichkeit erleben. So kommen wir zum Erfahren des Irrationalen. Der Wille ist es sodann, der uns dem Irrationalen gegenüber zur Ehrfurcht bestimmt und damit das Irrationale dem Rationalen überordnet. Der Wille als irrationale Kraft in uns drängt schließlich dazu, das Irrationale außer uns anzusprechen, zu beten. Im Gebet findet die Religion ihre Vollendung.

4. Seeberg und Stange setzen den Willen vor die religiöse Erfahrung. Diese kommt ohne vorhergehende Willenstätigkeit nach deren Ansicht gar nicht zustande. Hingegen läßt Ihmels das Erste von Gott empfangene Eindrücke sein, die aber zu erfahrenen Eindrücken nur durch willentliche Bejahung werden. So wie die von den Sinnen empfangenen natürlichen Eindrücke erst durch das Bewußtsein zu erfahrenen Eindrücken werden, so werden die von Gott gewirkten religiösen Eindrücke erst durch das vertrauensvolle Sichhingeben, durch den Glauben, durch das willentliche Bejahen zu erfahrenen Eindrücken. Das Vertrauen ist aber nicht möglich, ohne daß in ihm eine gewisse Erkenntnis eingeschlossen

[17]) Stange: Religion als Erfahrung, S. 51 f.
[18]) a. a. O. S. 52.

ist. Diese im religiösen Vertrauensakt eingeschlossene Erkenntnis unterscheidet sich jedoch von jeder theoretischen Erkenntnis. „Diese Erkenntnis wendet sich in einzigartiger Weise unmittelbar an den Willen. ... Sie will nichts anderes als dem Menschen das Vertrauen abgewinnen und ihn so in Gottes Gemeinschaft hinüberziehen. Das kann freilich nicht geschehen, ohne daß damit zugleich ganz neue Erkenntnisse im Menschen entstehen, aber es ist der Adel der Gotteserkenntnis, daß sie um keinen anderen Preis als um den zu haben ist, daß der Mensch mit seinem Vertrauen auf Gottes Selbstdarbietung eingeht“ [19]).

II. Die Wahrheitsfrage bezüglich der gewonnenen Gottesgewißheit.

Seeberg, Ihmels, Brunstäd und Stange haben alle das Bedürfnis, die Wahrheitsfrage in Bezug auf die gewonnene Gottesgewißheit zu stellen.

1. Wenig überzeugende Gedanken gibt Seeberg zu diesem Problem. Sie stammen aus der Erlanger Schule und besagen uns Menschen von heute nicht viel. Der Mensch ist in der Grundrichtung seines Wesens egoistisch. Eine egoistische Art beherrscht überhaupt alle Willensrichtungen in der Welt, ist mithin natürlich. Nun erlebt der Mensch aber, daß sein böser, egoistischer Wille durch die Selbsterschließung des Urwillens in einen guten Willen verwandelt wird, sofern er den Urwillen in sich wirksam werden läßt und seinen Anregungen Folge leistet. „Der in Frage stehende Beweis besteht also darin, daß in dieser willentlichen Umwandlung des Willens die absolute Geistigkeit des Urwillens als Kausalität mitgesetzt ist. Dann ist also mit der empirischen Realität des psychologischen Vorganges der Wandlung der Willensrichtung auch die transzendentale Empfindung des absoluten Geistes gegeben, so daß letztere als Wirklichkeit erfaßt wird.“ Es verhält sich so, „daß das wollende Ich selbst sich in voller Freiheit oder selbst-wollend nun zu einem der bisherigen Richtung strikt entgegengesetzten System des Wol-

[19]) Ihmels: Centralfragen der Dogmatik in der Gegenwart, S. 12.

lens bestimmt. ... Das ist das Besondere, daß der Wille selbst oder das freie geistige Ich ohne jeden empirischen Grund und ohne jede rationale Erwägung anders will als es bisher wollte. Also wird der geistige Wille des Menschen, dessen Wesen die freie Selbstbestimmung ist, von einem anderen Willensprinzip so bestimmt, daß es sich von ihm bestimmen läßt." „Es liegt also weder eine physische Veränderung des Menschen vor noch eine Aufklärung seiner Vernunft oder eine Anspannung seines Willens durch Überredung und gutes Beispiel, sondern es ist die wirksame Selbstoffenbarung der absoluten Willensenergie in dem wollenden Einzelgeist. ... So gewinnt denn der religiöse Mensch in dem entscheidenden Umschwung seines inneren Lebens mit der Gewißheit dieses auch zugleich die Gewißheit des ihn bestimmenden absoluten Urwillens" [20]).

Wenn der Mensch auf diese Weise seine religiöse Gewißheit gefunden hat, so kann er auch noch versuchen nachzuweisen, daß die Postulate der theoretischen Vernunft (um solche handelt es sich bei den Gottesbeweisen der Metaphysik) im religiösen Gottesgedanken erfüllt sind [21]).

2. Eine Selbsttäuschung bezüglich des religiösen Objektes hält auch Ihmels für möglich. Der Mensch schützt sich dagegen, indem er sich in seinen religiösen Überzeugungen durch seine übrige Wahrheitserkenntnis kontrolliert. Aber schließlich bleibt jede Gewißheit in ihrem Kreis. So vermag auch die Glaubensgewißheit letztlich sich nur auf sich selbst zu berufen. Alle Gläubigen sind sich aber bewußt, daß ihre Religion auf Gottesberührung zurückgeht. Das religiöse Phänomen läßt sich auch gar nicht anders erklären als durch eine unmittelbare Einwirkung Gottes. Vollends der Christ weiß, wie fremd seinen natürlichen Gedanken das Evangelium von der gnädigen Selbstdarbietung Gottes ist. Würde er dieses Evangelium nicht in der religiösen Erfahrung erleben, er könnte es überhaupt nicht erfassen. „Glaubte der Mensch vorher, das Wort von der Versöhnung verstandesgemäß erfaßt zu haben, so erwies sich dieses Verständnis

[20]) Seeberg: Christliche Dogmatik, S. 195—222.
[21]) a. a. O. S. 308.

in jener Erfahrung als ein Sparpfennig, mit dem man in müßigen Stunden spielt“ [22]).

Ihmels und Seeberg vertreten noch einen verständlichen Wahrheitsbegriff. Sie sehen die Wahrheit des religiösen Bewußtseinsinhaltes darin, daß ihm eine außerbewußte Wirklichkeit entspricht. Veritas est adaequatio intellectus et rei, sagt die Scholastik. Die Frage nach der Übereinstimmung des subjektiven Bewußtseinsinhaltes mit der objektiven Wirklichkeit muß jeder Denker stellen, der auf dem Boden des Realismus steht.

Brunstäd und Stange kommen nun von Kant her, Brunstäd als Idealist, Stange als Realist.

3. Für Brunstäd ist Erkennen nicht ein Nachbilden und subjektives Erfassen einer außersubjektiven Wirklichkeit, sondern das Erkennen ist ein Einordnen in ein System eines gesetzlich notwendigen Zusammenhanges. Die Wahrheitsfrage geht dann dahin, ob sich die Einzelerfahrung in den Zusammenhang aller zugänglichen Erfahrung einfügt und ob sie ein erforderliches Glied im Zusammenhang der Erfahrung ist. „Wahrheit ist nicht die Aussage über eine absolute Realität, sondern die unbedingte Einheit der Persönlichkeit“ [23]). „Die Wahrheit der Religion besteht nicht darin, daß die Wissenschaft zu Ergebnissen kommt, die sich mit Glaubensaussagen decken, sondern darin, daß die religiöse Erfahrung, das religiöse Erlebnis, eine notwendige Voraussetzung aller Wahrheit bedeutet. Die religiöse Erfahrung ist völlig durch sich selbst gewiß ... Alle wissenschaftliche Erfahrung setzt zu ihrer Möglichkeit das religiöse Erlebnis voraus ... Religion hat Wahrheit, ist Wahrheit, weil sie den Grund aller möglichen Wahrheit in dem Erlebnisse der unbedingt synthetischen Icheinheit enthält“ [24]).

4. Stange als realistischer Kantianer will die religiöse Erfahrung dadurch verifizieren, daß er nach kritizistischer Methode die spezifische Eigenart der religiösen Erfahrung aufzeigt und dann darlegt, wie diese religiöse Erfahrung sich

---

[22]) Ihmels: Centralfragen der Dogmatik in der Gegenwart, S. 156.
[23]) Brunstäd: Die Idee der Religion, S. 154.
[24]) a. a. O. S. 154 f.

in den Zusammenhang aller übrigen Erfahrung einfügt und darum ebenso viel Wahrheitswert hat wie die übrige Erfahrung. Er will nachweisen, daß uns weder in der inneren noch in der äußeren Anschauung die ganze Wirklichkeit gegeben ist, und hat damit selbstverständlich recht. Wenn er aber meint, daß das, was sich der äußeren und inneren Anschauung an Wirklichkeit verschließe, schon Objekt der Religion sei, so ist das ein Irrtum. Stange scheint nur die eine Wirklichkeit zu kennen, welche in der profanen Erfahrung nur oberflächlich, in der religiösen Erfahrung in der ganzen Tiefe erfaßt wird. Er scheint nicht zu beachten, daß die religiöse Wirklichkeit das „Ganz-Andere" ist, daß sie in absoluter Unabhängigkeit und Transzendenz der Schöpfung gegenübersteht.

Im einzelnen ist sein Gedankengang folgender: Erfahrung, Erkennen ist immer im erkennenden Bewußtsein gegeben. An unserem Bewußtsein können wir Form und Inhalt unterscheiden. „Soweit es sich um den Inhalt unseres Bewußtseins handelt, gebrauchen wir den Begriff der Sinnlichkeit. Unser Erkennen trägt einen sinnlichen Charakter, d. h. unser Erkennen hat einen Inhalt. Soweit es sich dagegen um die Form unseres Bewußtseins handelt, gebrauchen wir den Begriff des Verstandes. An unserem Erkennen ist der Verstand beteiligt, d. h.: Der Inhalt, den wir erkennen, tritt uns in bestimmten Formen entgegen" [25]). Form und Inhalt bestimmen aber allein nicht all unser Erkennen. Bei vielem Erkennen findet sich als weiteres Merkmal die Anschaulichkeit. In der Anschauung werden unsere Vorstellungen mit der Gewißheit von der Wirklichkeit verbunden.

Ist nun die in der sinnlichen Anschauung gegebene Wirklichkeit die ganze Wirklichkeit? Haben wir keine andere Möglichkeit zum Erfahren der Wirklichkeit wie die sinnliche Anschauung? Wäre das der Fall, so bliebe das Wirklichkeitserlebnis voller Probleme. Zunächst einmal erfahren wir in der äußeren Anschauung die Wirklichkeit der äußeren Dinge, in der inneren Anschauung die Wirklichkeit unseres Ich. Ich und äußere Dinge sind aber qualitativ verschieden und ge-

[25]) Stange: Die Religion als Erfahrung, S. 38.

hören doch zur selben Wirklichkeit. Mithin erfahren wir weder in der inneren noch in der äußeren sinnlichen Anschauung die wahre Wirklichkeit.

Auch die äußere und innere sinnliche Anschauung für sich jede einzeln genommen weisen über die in ihnen gegebene Wirklichkeit hinaus. Bei der äußeren Anschauung erfahren wir die Wirklichkeit im Erfassen des Konkreten, des Einzelnen, das alles andere ausschließt. Aber das Einzelne besteht doch nur wieder im Gegensatz zu dem anderen Einzelnen. Es muß also über den einzelnen Moment hinaus noch Wirklichkeit geben. Die innere Anschauung bewirkt, daß sich die Erfahrung als Einheit darstellt. Diese Einheit ist in jedem Augenblick eine in sich abgeschlossene Größe. Aber sie wird in jedem folgenden Augenblick auf einen anderen Kreis von Gegenständen ausgedehnt. Insofern ist die Wirklichkeit des Selbstbewußtseins in jedem Augenblick in sich abgeschlossen und auch wieder nicht in sich abgeschlossen. Die innere Anschauung weist also auch über die in ihr gegebene Wirklichkeit hinaus. So drängt sich uns die Frage nach der Vollständigkeit der in der sinnlichen Anschauung gegebenen Wirklichkeit auf. „Eine Beantwortung der gestellten Frage wird nur dann möglich sein, wenn es neben der äußeren und inneren Anschauung eine eigentümliche Art von Anschauung gibt, welche sich auf einen jenseits der sinnlichen Erfahrung liegenden Tatbestand bezieht. Es muß eine Anschauung sein, da es sich um eine Aussage über den Wirklichkeitswert der Erfahrung handelt, und es muß eine eigentümliche Art von Anschauung sein, da weder die Besonderheit des Einzelnen noch auch der Zusammenhang der sinnlichen Erfahrung, sondern die Totalität der Erfahrung in Frage steht. Jede Aussage über den Wirklichkeitswert der Erfahrung setzt eine eigentümliche Anschauung voraus, und diese eigentümliche Art von Anschauung muß sich auf einen jenseits der sinnlichen Erfahrung liegenden Tatbestand beziehen, da die Aussage über die Totalität der Erfahrung nur möglich ist, wenn es außerhalb der sinnlichen Erfahrung einen Maßstab gibt, an dem sie gemessen werden kann. Das Problem der Wirklichkeit weist demgemäß auf eine übersinn-

liche Anschauung hin, und diese übersinnliche Anschauung macht das Wesen der Religion aus. Es handelt sich also in der Religion um die Antwort auf die Frage, welche sich im Zusammenhang der sinnlichen Erfahrung mit Notwendigkeit ergibt. Wenn wir uns das Wesen der sinnlichen Erfahrung deutlich zu machen suchen, dann kommen wir unvermeidlich an einen Punkt, an dem sich das religiöse Problem einstellt“ [26]). Wenn mithin die übersinnliche Anschauung (die religiöse Erfahrung) sich in den Zusammenhang aller übrigen Erfahrung einfügt, dann kommt ihr ebensoviel Wahrheitswert zu, wie dieser Erfahrung.

B. Die Frage nach der Bedeutung des Willens für das Gotterfassen.

I. Erkenntnis und Wille.

1. Rationalität oder Irrationalität des Seins? In unserer Stellungnahme wollen wir uns nicht in verwirrender Einzelkritik verlieren, sondern einen großen Gesichtspunkt suchen, unter dem sich die Gedanken der genannten Theologen betrachten lassen. Er bietet sich uns dar in dem Problem der metaphysischen Wesenheit des Absoluten. Wir meinen damit die Frage, was in dem Wesen Gottes (wenn wir nach Menschenweise über die Fülle der göttlichen Einfachheit sprechen wollen), das letzthin zu Grunde Liegende und Tragende ist. Es ist kein Zweifel, daß wir dem Absoluten, wenn wir überhaupt darüber sprechen wollen, das Sein zusprechen müssen. Die Frage ist aber die, wie wir metaphysisch dieses Sein bestimmen wollen. Ist dieses Sein die ewige Wahrheit (‚omne ens est verum‘), so muß es irgendwie auf eine Erkenntnis, wenn auch nicht ohne weiteres auf die menschliche Erkenntnis, hingeordnet sein. Ist dieses Sein aber seinem Wesen nach Wille, könnte es dann eine andere Art des Erfassens geben als die, daß unser endlicher Wille sich dem absoluten Willen öffnet und so von ihm umfangen wird? Ist dieses Sein zwar nicht Wille, aber doch im tiefsten

[26]) Stange: Die Religion als Erfahrung, S. 46 f.

Wesen irrational, können wir dann anders seiner inne werden als im numinosen Erschauern? Wie ist das Sein bestimmbar? Was ist das Sein schlechthin? Wie sollen wir es deuten? Ist es etwas Rationales oder Irrationales?

Das Sein, das uns in der Welt umgibt, hat zweifellos eine rationale Struktur, denn es gibt ja Erkenntnis. Wenn es aber Erkenntnis gibt, muß es auch Erkennbares geben. Dieses rational Erkennbare ist das Sosein der Dinge. Wie ist es aber mit dem Dasein? Was ist das Dasein? Ist es nicht ein ständiges Werden, ein unbändiges Drängen, ein Wollen? Sosein gibt es nicht ohne das Dasein und das Dasein nicht ohne das Sosein. Also ist alles Wirkliche ein Gemisch von Rationalem und Irrationalem? Im Absoluten sind Dasein und Sosein identisch. Also ist es zugleich rational und irrational? Da hätten wir das Paradoxon! Auch eine Vermischung von Rationalem und Irrationalem kann es nicht geben. Es würde dabei immer durch das Irrationale das Rationale vernichtet. Wenn es überhaupt rationales Sein gibt — und es gibt rationales (erkennbares) Sein, weil es ja Erkenntnis gibt —, so muß dieses rationale Sein gründen in einem absoluten Sein, das auch rational sein muß, weil andernfalls es überhaupt kein rationales Sein gäbe. „Es können die letzten und tiefsten Grundlagen des Seins nicht irrationaler Natur sein. Es kann und darf keine absolut denkfremden Tiefenschichten des Seins geben und zwar einfach deshalb, weil diese denkfremden Tiefenschichten, wenn es sie gäbe, das Ganze der Wirklichkeit unerklärlich machen würden. Dann würde die Wurzel des Seins ein Irrationales sein. Es kann aber niemals Rationalität und idealer Gehalt erklärt werden auf der Grundlage eines vollendeten Chaos“ [27]).

Es läßt sich nicht leugnen: Das Sein als solches ist erkennbar. Ob und inwieweit es dem Menschen erkennbar ist, bleibt natürlich eine andere Frage. Es ist von vornherein klar, daß wir Menschen schon das geschöpfliche Sein nicht bis in das Letzte hinein erkennen können. Erst recht ist uns die volle Erkenntnis des absoluten Seins unmöglich. „Niemand erkennt den Sohn als der Vater, und niemand erkennt

[27]) Paul Simon, Sein und Wirklichkeit, S. 77.

den Vater als der Sohn und wem der Sohn es offenbaren will“ [28]). Aber wenn uns Menschen die volle Erkenntnis des Absoluten verborgen ist, dann ist damit nicht gesagt, daß das Absolute in sich unerkennbar, irrational, sei. Ist das Absolute aber rational, so muß es auch in irgend einem Maße der menschlichen Erkenntnis, die ständig auf die Ganzheit des Seins tendiert, erreichbar sein, es sei denn, daß alle menschliche Erkenntnis in der Leere münde und ohne Fundament bliebe; dann aber würde sie aufhören Erkenntnis zu sein. Wenn wir behaupten, daß das Absolute irgendwie auch der menschlichen Ratio erkennbar sei, so soll damit nicht gesagt sein, daß Gott als der christliche Vatergott natürlicherweise von uns erkannt werden könne.

2. Die Bedeutung des Willens für die Erkenntnis, insbesondere für die Erkenntnis des Daseins Gottes. Es erhebt sich hier eine zweite Frage: Wenn das Absolute als rationales Sein erkennbar ist, wieweit spielt bei diesem Erkennen der Wille des Menschen eine Rolle? Was ist das Erste auf dem rationalen Weg zu Gott: der Wille oder die Erkenntnis? Und was gibt den letzten Ausschlag bei der Beantwortung der Frage nach Gott: der Wille oder die Erkenntnis?

Sehen wir zu, ob uns das klare Denken des Aquinaten in dieser Problemstellung weiterführt.

Thomas verknüpft das Streben und Wollen mit dem Sein [29]). Jede Seinsform strebt naturnotwendig nach ihrer Seinsfülle. Die Form gestaltet die Materie, das Unbestimmte zum wirklichen Sein. Die Seele ist z. B. die Form des menschlichen Körpers. Sie hat das Drängen in sich, den Körper aufzubauen von den kleinsten Anfängen bis zu seiner Vollendung. So hat auch die in unserem angeborenen Erkenntnisvermögen liegende Form das Streben, das Erkenntnisvermögen zu seiner Seinsfülle zu bringen, es zu aktualisieren. Aber dieses Streben ist ein unbewußtes. Es ist eine natürliche Neigung, so wie im Samen die Neigung liegt, zur Fülle seines Seins in der Pflanze zu kommen. Durch dieses unbe-

[28]) Mt. 11.27.
[29]) Vgl. Sertillanges: Der Heilige Thomas von Aquin, S. 665—686.

wußte Streben setzt sich meine Erkenntnisfähigkeit in Tätigkeit und nimmt die Form anderer Wesen in sich auf. Die Form, das Sosein in den Dingen ist ja das Intellegible. Das ist Erkennen: Teilbekommen an den Formen fremden Seins. Diese Formen fremden Seins in mir streben nun wiederum nach der Fülle ihres Seins; oder besser gesagt, sie streben durch mich und gemäß meiner Natur nach der Fülle ihres Seins. Habe ich in der Erkenntnis die Formen fremden Seins mir angeeignet, so strebt daraufhin der Wille, das ganze fremde Sein sich zu eigen zu machen. Auf das Erkennen des Guten folgt also der Wille, das Gute sich anzueignen. Dieses bewußte Streben auf Grund der in der Erkenntnis gewonnenen Seinsformen ist das Wollen. Dem Willen geht mithin immer eine Erkenntnis voraus. Wenn ich also durch den Willen meine Seele öffnen soll, damit sich Gott in mir empfindbar machen könne, so muß ich zunächst das Anklopfen Gottes vernehmen, damit ich öffnen kann. Wenn ich mich willentlich hingeben soll an die Eindrücke Gottes, so muß ich diese zunächst erkannt haben und kann sie nicht erst in der willentlichen Hingabe erfahren.

Wir können also sagen: Das Erste ist das unbewußte Streben unseres Erkenntnisvermögens, sich zu aktualisieren. Ist so Erkenntnis gewonnen, dann kann das bewußte Streben nach dem Besitz des Erkannten einsetzen. Der bewußte Wille ist also erst das auf die Erkenntnis Folgende.

Wir haben aber eben schon gesagt, daß es auch ein unbewußtes Streben gibt; daß die Seinsformen unwillkürlich nach ihrer Seinsfülle drängen. Liegt nun nicht als drängende Potenz, als die grundlegende Form in der ganzen Schöpfung und erst recht im Menschen das Zu-Gott-Sein? „Wir wissen ja, daß die ganze Schöpfung bis zu dieser Stunde seufzt und in Wehen liegt“ [30]). Es gibt wirklich ein bald unbewußtes, bald bewußtes Streben nach Gott im Menschen, das dem Menschen keine Ruhe läßt, bis er Gott gefunden hat. Das freilich dürfen wir nicht übersehen, daß die Formen im Menschen nach ihrer Seinsfülle streben nur gemäß der Natur des Ich. Bedeutet die Seinsfülle der Form, die Aktualisierung der

[30]) Röm. 8.22.

Potenz, für das Ich eine Bereicherung, dann strebt die Form durch das Ich zu ihrer Fülle. Bedeutet die Seinsfülle der Form für das Ich eine Verarmung, dann sucht das Ich zu verhindern, daß die Form zu ihrer Seinsfülle kommt.

Der Mensch trägt nun von Natur aus die Wesensform des Zu-Gott-Seins in sich. Steht der Mensch jetzt aber etwa auf dem Standpunkt Nietzsches: „Wenn es Götter gäbe, wie hielte ich es aus, kein Gott zu sein" —, fühlt er also in seinem Wert sich verarmt, falls er die Wirklichkeit Gottes anerkennen müßte, lebt in ihm der Existenzneid, der sich aufbäumt bei dem Gedanken, es könne eine Existenz höherer Art und höherer Ordnung geben, als er selbst sie besitzt, lebt kurz gesagt in ihm der Stolz des Wie-Gott-sein-Wollens, des Selbst-Gott-sein-Wollens, so würde sein Ich, sein so geartetes Ich, falls es zur Anerkennung der Wirklichkeit Gottes käme, arm werden, vernichtet werden. Also strebt das Ich fort von der Wirklichkeit Gottes. Die Form des Zu-Gott-Seins, die in ihm liegt, wird das Ich nicht zur Fülle kommen lassen. Das Denken, das nach Gott fragt und drängt, wird es ohne Antwort lassen. Immer wird das Wegstreben des Ich von Gott das Denken beeinflussen, wenn dieses Denken zu Gott aufzusteigen versucht.

Ist aber ein Mensch demütig, ‚reinen Herzens', so wird es für ihn eine ungeheure Bereicherung bedeuten, wenn die Form des Zu-Gott-Seins, die drängend in ihm liegt, zu ihrer Seinsfülle kommt. Erst wenn das Zu-Gott-Sein in Erkenntnis und Wille (in der jetzigen Heilsordnung: in der gnadenhaften Vereinigung) seine Erfüllung gefunden hat, bekommt sein Leben Inhalt und Sinn. Das Gottfinden allein vermag ihn der Leere und dem Nichts zu entreißen, vermag ihn vor der Verzweifelung zu retten, in die er ohne Gott geraten müßte. So wird bei seinem Fragen nach Gott immer Wunsch, Begehren, Interesse mitsprechen. Nicht, daß dieses Streben den Verstand verdunkle. Im Gegenteil! Jede Liebe gibt dem Menschen eine neue Erkenntnis.

Je mehr Hingabe, je mehr Interesse, je mehr Liebe, umso mehr Erkenntnis der Wirklichkeit. Der Satz: Die Liebe macht blind, mag gelten von der sinnlichen Liebe der Leiden-

schaft, von der edlen, geistigen Liebe gilt er nicht. Nie wird z. B. jemand das schlichte, arbeitende Volk wirklich kennen lernen, wenn er nicht mit Liebe und Hingabe zu diesem Volke kommt.

Ein ganz uninteressiertes Fragen nach Gott gibt es bei uns Menschen nicht. Immer wird Gunst oder Ungunst unser Denken begleiten. Immer wird unser Denken über Gott existentielles Denken sein, d. h. ein Denken, welches einmal nicht rein phänomenologisch bleiben kann und nur über den Begriff und das Wesen Gottes spekuliert ohne Interesse an seiner Daseinswirklichkeit, ein Denken, das zum anderen bei uns selbst bis an die Wurzel unserer Existenz geht und immer den ganzen Menschen erfassen, erschüttern, erheben muß.

Wollen wir damit behaupten, daß, wie Kant sagt, die ‚Gunst' bei dem Gottesbeweis das ersetzen müsse, was an seinen Rechtsansprüchen mangele? — Wir antworten darauf mit de Vries: „daß die wirkliche Überzeugung, die Zustimmung, verhältnismäßig selten durch die logische Begründung allein erzwungen wird... Am wenigsten können Überzeugungen, die für die ganze Lebensführung entscheidend sind, dem Menschen einfach ‚andemonstriert' werden. Ganz gewiß, ‚die letzte Zustimmung der Vernunft' wird hier ‚eine freie Entscheidung des ganzen inneren Menschen' sein. Wir gehen sogar unbedenklich noch weiter: Nicht bloß die Zustimmung, auch die Einsicht selbst ist in ihrem Zustandekommen durch seelische Einstellungen verschiedener Art bedingt... Die logische Begründung leistet also gewiß nicht alles, der Mensch ist eben nicht bloß Verstand. Aber folgt nun daraus, daß die logische Begründung überflüssig ist? Das ist doch wohl etwas anderes. Gewiß, Verstandesgründe können Gemüts- und Willenseinstellung nicht entbehrlich machen; aber ebenso wenig kann eine Gemütseinstellung Verstandesgründe ganz oder zum Teil ersetzen. Soll unsere Zustimmung nicht unvernünftig sein, so muß sie sich restlos begründen lassen" [31]).

[31]) De Vries sagt das von der natürlichen Zustimmung, nicht von der gnadengewirkten Glaubenszustimmung! (Zur Frage der Begründung des Kausalitätsprinzips. Stimmen der Zeit, 62. Jahrg. 1932. S. 386. Heft 12.)

II. Zur Frage der Verifizierung der Religion.

Wenn wir noch kurz auf die Frage einer vernunftgemäßen Verifizierung der religiösen Überzeugung eingehen, so sei dazu folgendes bemerkt:

1. Seeberg und Ihmels geben eigentlich keine die Vernunft zufriedenstellende Antwort auf die Wahrheitsfrage bezüglich der Religion, sondern ziehen sich auf das religiöse Erlebnis selbst zurück. Wenn man Offenbarung wirklich als Offenbarung nimmt und das ‚religiöse Erlebnis' als gottgewirkten übernatürlichen Glauben, so braucht man natürlich eine Wahrheitsfrage nicht zu stellen. Und wenn man doch diese Wahrheitsfrage stellt, so darf das niemals in der Form geschehen, daß die natürliche Vernunft sich dabei zum Richter über den Glauben macht. Nur voller Ehrfurcht vor der im Glauben erfaßten Offenbarung darf die natürliche Vernunft versuchen, vor ihrem Forum und auf ihrem Gebiet die Vernunftgemäßheit des Glaubens — mag er auch noch so sehr alle Vernunft übersteigen — nachzuweisen. Wenn die Vernunft so die philosophische Wahrheitsfrage bezüglich des religiösen Erlebnisses stellt, muß sie natürlich auf ihrem Gebiet bleiben und darf sich nicht — wie es im Grunde genommen bei Seeberg und Ihmels geschieht — darauf berufen, daß der religiöse Mensch die Glaubenswahrheiten eben als Wahrheiten erfasse.

2. Mit Brunstäd sich über die Wahrheitsfrage auseinanderzusetzen ist schwierig. Da sein System auf einen idealistischen Pantheismus im Sinne Hegels herauskommt, kann es für ihn keinen eigentlichen Wahrheitsbegriff geben. Wahrheit ist ihm „nicht die Aussage über eine absolute Realität, sondern die unbedingte Einheit der Persönlichkeit" [32]).

3. Stange sieht eine Bewahrheitung der Religion darin, daß die religiöse Erfahrung sich in ihrer spezifischen Eigenart in den Zusammenhang der übrigen Erfahrung einfügt und darum ebensoviel Wahrheitswert hat wie die übrige Erfahrung. Zur Kritik sei verwiesen auf den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Religion. Wir sind in keiner

[32]) S. oben S. 76.

Weise davon überzeugt, daß die natürliche Religion sich aus einer spezifisch religiösen Erfahrung herleite, sondern vertreten auch heute noch die Ansicht, daß es ‚profane' psychische Fähigkeiten im Menschen sind, die durch bald mehr intuitiv erschaute, bald mehr erschlossene Erkenntnisse zur Annahme des Daseins Gottes kommen.

Die übernatürliche Religion aber beruht auf der Offenbarung, die sich durchaus nicht der übrigen Erfahrung einfügt, sondern etwas unerhört Neues für den natürlichen Menschen und alle seine Geistesfähigkeiten ist. Offenbarung ist das Hereinbrechen einer ganz anderen Wirklichkeit in unsere Wirklichkeit.

Nach Stanges Theorie gibt es allerdings, wenn wir ihn richtig verstehen, nur e i n e Wirklichkeit. Er hält das geschöpfliche Sein und das ganz andere, transzendente Sein Gottes nicht genügend auseinander. Dasselbe Sein, das die theoretische Vernunft in seiner Tiefe nicht erfassen kann, wird bei Bändigung der theoretischen Vernunft durch den Willen in seiner Tiefe, in seiner Irrationalität, erlebt, und das ist Religion! Dieselbe Wirklichkeit, die in der inneren und äußeren Anschauung nur bruchstückweise, als unvollkommene Wirklichkeit erfaßt wird, wird in der religiösen Erfahrung, in der ‚übersinnlichen Anschauung' so erfaßt, daß äußere und innere Anschauung damit ihre Vollendung finden. So scheint uns bei Stange die „natürliche" Religion in der natürlichen Wirklichkeit stecken zu bleiben, anstatt sich von der natürlichen Wirklichkeit hinführen zu lassen, zu dem, der über aller natürlichen Wirklichkeit ist, auf den alle natürliche Wirklichkeit hinweist.

5. Kapitel.

Das religiöse Apriori.

A. Das religiöse Apriori in der protestantischen Religionsphilosophie.

I. Umschreibung des Begriffes.

1. Das Apriori Kants. Kant hat die bis in seine Zeit geltenden Anschauungen über das Erkennen grundlegend geändert. Er kam dazu durch sein Bestreben, Erkenntnisse von unerschütterlicher Geltung zu erhalten. Von unerschütterlicher Geltung sind die analytischen Urteile. Sie sind Urteile a priori. Als solche bringen sie aber keine neuen Erkenntnisse. Sie sind nur Analyse, Auflösung vorliegender Erkenntnis. Neue Erkenntnis kann nicht die Analyse bringen, sondern nur die Synthese. Synthetische Urteile sind aber a posteriori, aus der Erfahrung genommen, — es fehlt ihnen darum die allgemeine Geltung. Soll der Mensch neue Erkenntnisse gewinnen, die unumstößliche, allgemeine Geltung haben, so muß es Urteile geben, die zugleich synthetisch und a priori sind. Wie sind solche synthetischen Urteile a priori möglich? Von diesem Problem aus wurde Kant dazu geführt, apriorische Anschauungsformen und apriorische Verstandeskategorien aufzuweisen, in die der Inhalt der Sinnes- und der Vernunfterkenntnisse gleichsam wie in eine Fächerung geordnet wird. Die gänzlich unerkennbare Wirklichkeit an sich wird von uns dadurch erkannt, daß Erkenntnisformen a priori in unserem Inneren bereit liegen als Prinzipien möglicher Erfahrung. Was wir erkennen, ist also niemals nur Objekt, sondern subjektiv und objektiv zugleich.

Die Kategorien a priori sind nun nach Kant — und das ist sehr wohl zu beachten — rein transzendental. Wenn wir eben sagten, daß die Erkenntnisformen a priori in unserem Inneren bereit lägen, so darf das nicht so verstanden werden, als ob nach Kant die Kategorien a priori etwas wären, was wir etwa mit den Methoden der Psychologie in uns aufweisen könnten. Die Kategorien a priori sind nicht zeitlich vor der Erfahrung bzw. vor der Erkenntnis da, sondern nur das logische Prius kommt ihnen zu. Sie sind eine Bedingung möglicher Erfahrung und sind selbst als solche in keiner Weise erfahrbar. Sie sind reine Formen und haben keinerlei Inhalt. Sie sind transzendentale Prinzipien für die Erscheinungswelt und haben vor dem Sein der Erscheinungswelt ebensowenig ein Sein, wie die Seinsprinzipien Materie und Form in der scholastischen Philosophie vor dem Sein ein Sein für sich haben. Sie sind eben kein Sein, sondern Prinzipien des Seins.

Wenn man das Apriori Kants nicht verfälschen will, darf man seinen transzendentalen Charakter und sein reines, inhaltloses Formsein nicht vergessen [1]).

2. Das religiöse Apriori. Obgleich Kants Philosophie schon im vorigen Jahrhundert von großem Einfluß auf die protestantische Theologie war, so ist man doch verhältnismäßig spät darauf gekommen, das Apriori Kants analog auf das Gebiet des Religiösen zu übertragen. Und doch, sollte man meinen, hätte das nahe gelegen. Da die protestantische Theologie von Kant beeinflußt mehr und mehr dazu neigte, die religiöse Erfahrung als eine Erfahrung ganz eigener Art neben andere Erfahrungen zu stellen, lag es schließlich nahe, auch für das Gebiet der religiösen Erfahrung im Wesen des Menschengeistes liegende apriorische Momente anzunehmen, die erst religiöse Erfahrung ermöglichen. Troeltsch [2]) war es, der den Begriff des religiösen Apriori in die Religionsphilosophie eingeführt hat. Aber wenn er vom religiösen Apriori spricht, so ist bei ihm doch

[1]) Vgl. zu diesen Ausführungen Steubing: Die transzendentale Methode in der Religionsphilosophie (Z. f. syst. Theol. 1925. 2. Jahrg. Heft 4.)

[2]) Troeltsch sei hier nur erwähnt, aber nicht eingehend gewürdigt, da seine Arbeiten zu unserem Thema in der Vorkriegszeit liegen.

der Begriff des Apriori gegenüber dem kantischen umgebogen. Das Apriori ist bei Kant, wie wir sahen, reine Form. Es ist nur logisch, nicht zeitlich früher als die Erfahrung. Es ist Seinsprinzip für die Welt der Erscheinung, hat aber als solches in dieser Welt kein Sein. Das Apriori Troeltschs ist dagegen eine in der Seele schlummernde Potenz, die schon ein Dasein hat. Es ruht in ihr schon ein Inhalt, so wie in der Knospe die Fülle der Rose schlummert. Es braucht nur der Hauch der Sonnenwärme die Knospe zu umfangen, und sie entfaltet ihren Inhalt nach den in ihr liegenden Gesetzen. Das Apriori Troeltschs kann in der Seele aufgewiesen werden. „Es besteht darin, daß es die jeweilig der Erfahrung sich darbietende raumzeitliche Welt nach der Seite des Absoluten hin ergänzt“ [3]). Weil dieses Apriori schon irgendwie einen Inhalt hat, ist es eigentlich gar kein Apriori, sondern ein Aposteriori im Sinne Kants. Zwar mag der Inhalt dieses religiösen ‚Aposteriori‘ noch so einfach und keimhaft sein, es ist doch schon ein Inhalt und ein Dasein da. Das Apriori Kants hingegen hat kein Dasein in der uns gegebenen Welt. Es ist rein transzendental.

a) Inhaltlich bestimmt — und darum nicht rein transzendental — ist auch das religiöse Apriori Ottos [4]). Es liegt im tiefsten „Seelengrund“ verborgen als eine Anlage, die das Numinose im religiösen Gefühl erfahren und dieses religiöse Gefühl durch rationale Vorstellungen „schematisieren“ kann. Zwischen gewissen sinnlichen und weltlichen Eindrücken bricht diese Anlage in uns auf, läßt aus sich heraus die religiösen Gefühle hervorquellen, die von allem, was in der Wahrnehmung gegeben ist, qualitativ verschieden sind, und „schematisiert“ von sich aus die religiösen Gefühle in rationalen Vorstellungen.

b) Rudolf Jelke bemüht sich, in der Bestimmung des religiösen Apriori möglichst den Begriff des Apriori, wie er bei Kant vorliegt, zu Grunde zu legen. Das religiöse Apriori hat keinerlei eigenen Inhalt, sondern ist eine rein formale Geistesanlage. „Wir sehen in dem Apriori lediglich

---

[3]) Steffes: Religionsphilosophie, S. 136.
[4]) Zu Ottos religionsphilos. Anschauungen vgl. S. 53 ff.

die Fähigkeit des Menschen, des Wirkens und damit des Seins des überweltlichen Gottes inne zu werden. Und eben, weil es für uns Wirklichkeiten nur in mehr oder minder klaren Vorstellungen gibt, so sehen wir im religiösen Apriori die Fähigkeit, die Vorstellung von Gott zu bilden“ [5]). Eine nähere Kennzeichnung des religiösen Apriori zu geben, ist für Jelke darum schwierig, weil das religiöse Apriori etwas ganz anderes ist wie das theoretische Apriori, und wir trotzdem gezwungen sind, wenn wir über das religiöse Apriori vernunftgemäß sprechen wollen, es mit Hilfe des theoretischen Apriori und in dessen Formen zu tun.

Das theoretische Apriori tritt nie von selbst in Funktion, sondern wird dazu veranlaßt durch die Sinnesempfindung. Die Sinnesempfindung und das durch sie ausgelöste Funktionieren des theoretischen Apriori ergeben erst zusammen die Wahrnehmung.

Das religiöse Apriori braucht auch seinen Stoff, an dem es sich betätigt: die Gegebenheiten der Wahrnehmung. Jedes Wahrgenommene trägt gewisse Bestimmtheiten an sich wie Begrenztheit, raum-zeitliches Sein, Endlichkeit, Gebundenheit an ein Substrat. Diese Bestimmtheiten greift das religiöse Apriori auf und bildet die entgegengesetzten Bestimmtheiten: Unendlichkeit, Anfangslosigkeit, Unräumlichkeit, das Losgelöstsein von einem determinierenden Substrat. Sind mit Hilfe des religiösen Apriori die eben genannten Bestimmtheiten gewonnen, so wendet das religiöse Apriori diese Bestimmtheiten sofort auf bestimmte von der Phantasie ihm gebotene raumzeitliche Größen an. An sich wäre dann diese Größe keine raumzeitliche Größe mehr, denn durch die Anwendung der gesamten eben genannten Bestimmtheiten würde die Raum-Zeitlichkeit hinfällig. Es ist aber die Eigenart des religiösen Apriori, daß es an sich die Gesamtheit der gewonnenen neuen Bestimmtheiten auf die Vorstellungsgröße anwendet, im Augenblick des Vorstellens jedoch jeweils nur eine der neuen Bestimmtheiten der gebildeten Vorstellungsgröße vindiziert. Nur dadurch kann die Vorstellung Vorstellung bleiben. Das muß sie aber, „weil es für uns

[5]) Jelke: Religionsphilosophie, S. 223.

Wirklichkeiten nur in mehr oder minder klaren Vorstellungen gibt“ [6]).

Es könnte hiernach den Anschein haben, als ob Jelke im religiösen Apriori einen Ersatz für die Offenbarung suche. Das weist er weit von sich. „Aller Inhalt der Religion stammt uns aus der objektiven Erfahrung, d. h. bei der wirklichen Erfahrung des Absoluten aus einer Selbstoffenbarung dieses Absoluten“ [7]). „Das ist mit dem Apriori gesagt, daß die transzendentale Realität für den Menschen auf keine andere Weise wahrnehmbar ist, denn auf diese Weise, daß eine besondere religiöse Vernunfttätigkeit in Funktion tritt“ [8]). Wir verstehen „unter Offenbarung eine durch das Mittel raumzeitlichen Seins sich vollziehende Wirkung des unendlichen Geistes auf den Menschengeist, welche darauf abzielt, das diesem Geiste eigene Organ für das Unendliche zur Tätigkeit zu bringen, welche mit anderen Worten das religiöse Apriori zum Funktionieren bringt, d. h. bestimmte, das Weltliche darstellende Vorstellungen in dem oben beschriebenen Sinne bearbeiten macht. — Hier soll betont sein, daß es recht eigentlich doch ein einheitlicher Prozeß ist, der nur in der logischen Betrachtung, nicht aber in Wirklichkeit zweiseitig ist; denn das Funktionieren des Apriori geschieht nicht nach der objektiven Einwirkung, sondern ist selbst nichts anderes als ein Aufgreifen dieser Wirkung“ [9]). In diesem letzten Satz zeigt sich wieder das Bemühen, den Begriff des Apriori nicht zu verfälschen.

Weitere Ausführungen über das religiöse Apriori wollen wir uns ersparen. Die Schwierigkeiten, diesen Begriff genauer zu umschreiben, mögen der Grund sein, daß es in der protestantischen Theologie bezüglich des religiösen Apriori ruhiger geworden ist. Es sei etwa daran erinnert, daß Erich Schäder, der früher den Drang des Menschen zum Absoluten als religiöses Apriori bezeichnet hatte, in seiner „Theozen-

---

[6]) Jelke: Religionsphilosophie, S. 223.

[7]) Ebda.

[8]) a. a. O. S. 243.

[9]) a. a. O. S. 252. (Vgl. auch Jelke: Vernunft und Offenbarung, S. 73—103.)

trischen Theologie“ (1928) ausdrücklich auf den Begriff des religiösen Apriori verzichtet.

II. Versuch, den Objektcharakter der Religion trotz des religiösen Apriori zu erweisen.

Die größte Schwierigkeit für jeden Religionsphilosophen, der seinem System ein religiöses Apriori zu Grunde legt, besteht darin, aus dem Subjektivismus heraus zu kommen. Wie bei jeder Erkenntnis, läßt er auch bei der religiösen Erfahrung einen subjektiven und einen objektiven Faktor tätig sein. Bei der sinnlichen Wahrnehmung wirkt als objektiver Faktor die Sinnesempfindung, als subjektiver Faktor das Apriori, das die Sinnesempfindung zur Wahrnehmung macht und der Wahrnehmung das Objektbewußtsein gibt. Bei der religiösen Erkenntnis ist der objektive Faktor eine „Offenbarung“ — irgendein Einwirken des Absoluten, der subjektive Faktor das religiöse Apriori, welches das Einwirken Gottes zur religiösen Erfahrung macht und der religiösen Erfahrung das Objektbewußtsein gibt. Ist dieses Objektbewußtsein echt und berechtigt, oder ist es nur ein aus dem menschlichen Apriori geborene Fiktion? Das ist das Problem. Einen ernstlichen Versuch, es zu lösen, macht Jelke, und zwar geht er auf religiösem Gebiet denselben Weg, welchen Külpe auf dem Gebiet der natürlichen Wahrnehmung gemacht hat. Külpe ging von den Beziehungen aus, die zwischen den Wahrnehmungsinhalten bestehen und zwar als Beziehungen, die von uns selbst ganz unabhängig sind. Zwischen manchen Wahrnehmungsinhalten besteht die Beziehung der Gleichheit, zwischen anderen die Beziehung der Verschiedenheit oder dergleichen. Diese Beziehungen, deren Träger die Wahrnehmungsinhalte sind, sind für das Subjekt „fremdgesetzlich“. Das Subjekt bringt sie nicht aus sich hervor. Da die Beziehungen nur zwischen Beziehungsgliedern bestehen können, muß es bewußtseinsunabhängige Beziehungsglieder geben. In diesen fremdgesetzlichen Beziehungen unserer Wahrnehmungsinhalte liegt der Rechtsgrund für ihre transsubjektive Realität. Ihr Erkenntnisgrund liegt im theoretischen Apriori.

Das wendet Jelke auf die religiöse Erkenntnis oder Erfahrung an. Der Erkenntnisgrund für die transsubjektive Realität des religiösen Objektes liegt im religiösen Apriori. Der Rechtsgrund für die Annahme der transsubjektiven Realität des religiösen Objektes liegt in den fremdgesetzlichen Beziehungen des religiösen Bewußtseinsinhaltes. Diese lassen sich nur auf dem Boden einer bestimmten Religion, nämlich des Christentums, nachweisen. Der Christ erlebt in seinem Inneren seine Sündhaftigkeit, seine Unwürdigkeit, vor Gott zu stehen. Er erzittert in seinem Schuldgefühl. Aber dann plötzlich, ohne alles eigene Zutun, zwingt sich ihm etwa bei Anhören eines Bibelwortes die Gewißheit auf: Ich bin erlöst. Diese Gewißheit kann nicht aus dem bisherigen Bewußtseinsinhalt hervorgegangen sein, ja sie kann nicht einmal natürlicherweise dem bisherigen Bewußtseinsinhalt eingegliedert werden. Es ist also klar, „daß für diese besondere Wirkung auf eine besondere Realität zu schließen ist“ [10]).

B. Kritik und Wertung.

Wenn die Scholastik in Bezug auf die Erkenntnis davon sprach, daß alles, was erfahren wird, eben der Wesensart des Erfahrenden gemäß aufgefaßt werde — (quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur) — so lag darin eigentlich schon, daß im Menschengeist apriorische Erkenntnisformen sich befinden, die bei der Wahrnehmung bestimmenden Einfluß haben. In der Tat lassen sich solche apriorische Anlagen und Formen im menschlichen Geist nicht leugnen.

Diese apriorischen Anlagen sind aber kein rein transzendentales Apriori im Sinne Kants. Das sei gleich hervorgehoben. Weil für uns die Welt der Erscheinung nicht die einzige Welt ist, mit der wir uns befassen, so muß das, was die Erkenntnis ermöglicht, was die Erscheinungswelt schöpferisch gestalten hilft, was für die Erscheinungswelt Seinsprinzip ist, in der Welt an sich, die uns auch interessiert, schon irgendwie als ein Soseiendes, mithin als ein irgendwie inhaltlich Bestimmtes, also in gewissem Sinne als ein „Apo-

[10]) Jelke: Das Problem der Realität u. der christl. Glaube, S. 169.

steriori" aufgewiesen werden können. Wir sprechen demnach von apriorischen Veranlagungen im Menschen, nicht vom transzendentalen Apriori.

Solche apriorischen Veranlagungen gibt es. Wir können nicht alles, was im Bewußtsein gegeben ist, nur aus äußeren Sinnesgegebenheiten ableiten. Bei der Entstehung unserer Vorstellungen, bei der Bildung unserer Begriffe, und nicht minder bei unseren Gemütserregungen sind apriorische, im Menschen liegende Potenzen weithin wirksam. Wenn ich Schallwellen als Laut wahrnehme, wenn ich Lichtwellen als Farbe empfinde, wenn ich beim Anblick einer trüben Herbstlandschaft wehmütig gestimmt werde, wenn ich dem auf Grund der Sinneswahrnehmung gewonnenen Inhalt eines „Begriffes" eine abstrakte, allgemein gültige Form gebe, so sind dabei immer apriorische, im Menschen liegende Potenzen mitbestimmend.

Gibt es nun im Menschengeist auch ein artbesonderes religiöses Apriori? Will man das Für-Gott-Sein und Zu-Gott-Sein des Menschen als religiöses Apriori bezeichnen, so ist dagegen nichts einzuwenden, es sei denn das, daß dabei das Apriori wieder eine neue Sinngebung erhielte. Im übrigen aber setzt die Annahme eines artbesonderen religiösen Apriori voraus, daß die religiösen Erkenntnisse [11]) den Erkenntnissen der theoretischen Vernunft gegenüber artverschieden sind. Diese Voraussetzung bestreiten wir. Schon mehrmals wiesen wir darauf hin, daß in der natürlichen Religion [12]) der Mensch durch die Kräfte, Fähigkeiten und Anlagen seiner natürlichen Vernunft zur Erkenntnis der Überwelt kommt. Diese Erkenntnis ist noch nicht Religion, sondern Wissen. Wenn dann aber der Wille sich vor der Überwelt beugt und das Gefühl von Ehrfurcht gepackt wird, dann ist natürliche Religion da. Ein zeitliches Nebeneinander dieser Akte wird kaum je vorliegen. Die gottgeschaffene Menschenseele wird sofort und zugleich, da sie Gott als Gott erkennt, bis in ihr Innerstes sich ihm verhaftet fühlen. Girgensohn hat, wie

[11]) Wir sprechen hier von den natürlichen religiösen Erkenntnissen, nicht von den übernatürlichen Glaubenserkenntnissen.

[12]) Vgl. zur „natürlichen" Religion S. 4 Anm. 3.

wir schon oben sagten, darauf hingewiesen, daß wesentlich im religiösen Akt der rationale Gottesgedanke sei und daß mit diesem Gottesgedanken die religiöse Beziehung des ganzen Ich auf Gott unlösbar verschmolzen sei [13]). Damit ist er durch seine psychologischen Beobachtungen und experimentellen Untersuchungen zu Ergebnissen gekommen, die die katholische Religionsphilosophie stets vertreten hat.

Die Erfahrungen der übernatürlichen Religion, — Offenbarung, Glaube, mystische Schau — sind allerdings von jeder natürlichen Erfahrung artverschieden. Diese Erfahrungen übernatürlicher Religion werden aber nicht mit Hilfe eines in der Menschennatur gelegenen religiösen Apriori gemacht, sondern nur kraft der übernatürlichen Gnade. „Nicht Fleisch und Blut hat dir das geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist" [14]).

Der Mangel einer klaren Unterscheidung zwischen natürlicher Religion und Offenbarungsreligion, zwischen natürlicher Offenbarung (auf Grund der Schöpfung; erfaßt durch die natürlichen Erkenntniskräfte des Menschen) und übernatürlicher Offenbarung (auf Grund der Selbstmitteilung Gottes; erfaßt durch die übernatürliche Erkenntniskraft des Glaubens) macht sich überall verwirrend geltend.

Der Versuch Jelkes, den Wahrheitsbeweis für die mit Hilfe des religiösen Apriori gemachten religiösen Erfahrungen zu erbringen, deckt sich fast mit den Darlegungen Seebergs [15]) und befriedigt ebensowenig wie diese.

---

[13]) s. Werner Gruehn: Die Theologie Karl Girgensohns. (Zeitschr. f. system. Theol. 1928. 5. Jahrg. Heft 1. S. 159.)

[14]) Mt. 16.17.

[15]) S. oben S. 74 f. und 85.

6. Kapitel.

Die religiöse Dimension.

A. Die ‚letzte Dimension' und das Gotterfassen.

Nach den bisher geschilderten Anschauungen war es eigentlich immer irgendwie eine besondere psychische Funktion, die für das Gotterfassen wesentlich war, sei es, daß sie passiv Trägerin der göttlichen Offenbarung wurde, oder daß sie aktiv in Tätigkeit treten mußte, damit der Mensch an die göttliche Offenbarung herankomme, beziehungsweise, damit die Offenbarung an den Menschen komme.

1. Dagegen verwahrt sich Karl Heim. Der Mensch als solcher lebt mit allen seinen psychischen Funktionen zunächst nur in der Welt. Wenn ihm Erkenntnis Gottes werden soll, so muß er mit seinem ganzen Sein in eine neue „Dimension" gestellt werden. Damit ist aber nicht eine einzelne psychische Funktion Gott zugeordnet, sondern der ganze Mensch als solcher.

Das ‚dimensionale Denken' entnimmt Heim der neuesten Philosophie und glaubt, daß dadurch positiv für die Gottesfrage viel gewonnen sei. Auch stehe die neueste Philosophie an einem Punkt, an dem sich die ‚radikale Frage', die negativ zu Gott hintreibe, in besonderer Aufdringlichkeit einstelle.

Die radikale Frage ist die Frage, die Alles und Jedes immer wieder in Frage stellt, die auch nicht Halt macht vor der Grundlage all unseres Denkens und Erkennens, vor unseren Denkgesetzen. Diese radikale Frage kann man immer und überall stellen. Aber sie drängt sich nicht überall in gleicher Weise auf. Besonders eindringlich wird sie heute wieder, da die Philosophie, insbesondere Heidegger, sich krampfhaft bemüht, zum Sein hinter dem Bewußtsein durch-

zustoßen. Aber kann Heidegger zu diesem letzten Sein kommen, ohne es im Bewußtsein zu haben?

Dies Problem stellt Griesebach auf. Er behauptet, es sei unmöglich, daß der Mensch je an die Wirklichkeit herankomme. Er stellt eben die ‚radikale Frage'.

„Sobald wir in dieser Weise radikal fragen ... stehen wir sofort vor dem letzten Entweder-Oder. Entweder unser Fragen und Denken ist ein Sturz in eine bodenlose Leere. Es ist also latente Verzweiflung. Oder es ist etwas da, das uns bei dieser ruhelosen Fallbewegung gleichsam auffängt und zur Ruhe bringt. Das, was uns aus der Verzweiflung des unendlichen Warumfragens erlöst, die Macht, die uns davor schützt, wahnsinnig zu werden, nennen wir Gott" [1]).

Diese radikale Frage ist das negative Moment in unserer Philosophie, das zu Gott hindrängt.

Das Positive in der Philosophie für die Gottesfrage ist die Entdeckung der Dimensionen. Der deutsche Idealismus hat die Ichdimension entdeckt. Eine ganze geistige Bewegung ist durch diese Entdeckung ins Leben gerufen. In unseren Tagen hat man nach Heim die Du-Dimension aufgewiesen und zugleich auch die Entdeckung der letzten Dimension gemacht (Kierkegaard, Dostojewski, Overbeck, Lutherrenaissance).

Was ist es um die Dimensionen? Machen wir uns ihr Wesen an den drei Dimensionen des Raumes klar. Stellen wir uns vor, es gäbe ein mit Bewußtsein begabtes Punktwesen. Dieses Punktwesen würde im zeitlichen Nacheinander immer neue Inhalte erhalten. Der Inhalt a wäre entweder vor dem Inhalt b oder umgekehrt. Nehmen wir nun an, das Punktwesen, das bis dahin nur in einer Dimension lebte, würde die Erfahrung machen, daß a weder vor noch nach b da sei, und daß es doch da sei. Das wäre für das Punktwesen als Punktwesen paradox. Es wäre damit dem Punktwesen eine neue Dimension aufgegangen, das Nebeneinander, die Fläche. Diesem Flächenwesen fehlte aber noch die Tiefendimension. Es müßte ihm für diese dritte Raumdimension wieder ein

[1]) Heim: Glaube und Denken, S. 33.

ganz neuer Sinn aufgehen, es müßte selbst zum Raumwesen werden, wenn es Bewußtsein um die dritte Dimension bekommen sollte. — Eine neue Dimension erscheint jedesmal, wenn eine Fragestellung auftritt, die mit der bisherigen Fragestellung inkoordinabel ist, jedesmal, wenn das bisherige Entweder-Oder nicht mehr gilt. „Damit haben wir dem Begriff der Dimension von vornherein eine Deutung gegeben, die ihn über den anschaulichen Sinn hinaushebt, den dieser Begriff innerhalb des Raumbildes hat. Jede Mannigfaltigkeit, die in einem disjunktiven Verhältnis ausdrückbar ist, ist eine Dimension“ [2]).

So sind Wirklichkeit, Gegenwart, Ich in keiner Weise dem Erinnerungsbild, dem Vergangenen, dem Gewordenen koordinierbar. In dem Ich, in der Gegenwart, ist eine neue Dimension dem Es, dem Gewordenen gegenüber gegeben. Denn Gegenwart und Vergangenheit sind nie miteinander vergleichbar. Um sie vergleichen zu können, müßten beide im Bewußtsein gegeben sein. Wenn die Gegenwart aber im Bewußtsein gegeben ist, ist sie schon Vergangenheit. Der Schall, den ich höre, ist immer schon vergangen, bis er in mein Bewußtsein gekommen ist! Es sind verschiedene Ebenen, auf denen das Ich, das Jetzt liegen und auf denen das Es, das Vergangene, das Gewordene liegen. Das Gewordene, das Es, ist etwas Gegenständliches; es ist Gegenstand im Erinnerungsraum des ungegenständlichen Ich. Wo es Gewordenes, Gegenständliches gibt, ist immer das erkenntnistheoretische Subjekt, das gegenstandslose Ich dabei. Dieses Ich ist das, was übrig bleibt, wenn ich bei der Seele von allem Denken, Wollen, Fühlen usw. absehe, — das, was als Letztes, Ungegenständliches, nicht mehr objektiviert werden kann. Es ist von allem seelischen Inhalt entleert. Das Denken, Wollen usw. kann Gegenstand, Objekt, im Erkenntnisraum des Ich werden. Das Ich als Ich kann das nicht, es wäre dann zum Es geworden, wäre also nicht mehr Ich. Zwischen dem Ich und dem Objekt besteht eine unaussprechbare Urbeziehung, die in keiner Weise mit den Beziehungen zwischen Objekten zu vergleichen ist. Zwischen dem seelischen Subjekt, das zugleich

[2]) Heim: Glaube und Denken, S. 57.

auch Objekt ist und sein kann, und den übrigen Objekten bestehen natürlich die kausalen und sonstigen Beziehungen der gegenständlichen Welt.

Dem Ich-Es-Verhältnis tritt als inkoordinabel das Ich-Du-Verhältnis gegenüber. Darum ist in der Ich-Du-Beziehung eine neue Dimension gegeben. Im Ich-Es-Verhältnis tritt das Ich dem Es als Gewordenem, als Vergangenem, als Objekt des Ich gegenüber. Im Ich-Du-Verhältnis begegnet das Ich einem anderen Gegenwärtigen, das nicht Objekt des Ich ist, sondern das selbst Subjekt ist wie das Ich.

Wie entdecken wir die Dimensionen? Nicht durch die Empfindung oder die Sinneswahrnehmung. „Das Stehen in bestimmten Dimensionen liegt noch diesseits der Sinnesempfindung. Die Entscheidung darüber, ob ich das Bild des Würfels flächenhaft oder körperhaft sehe, wird ja nicht durch die Wahrnehmung der Farben und Linien herbeigeführt; das Verhältnis ist vielmehr umgekehrt. Die Zweidimensionalität bestimmt die Art, wie ich das Bild sehe. Das Hineingestelltwerden in ein Schema von Dimensionen liegt also noch diesseits der Sinneswahrnehmung“ [3]).

Die Denknotwendigkeit kann uns auch nicht zu den Dimensionen führen. Denn der logische Denkprozeß beginnt erst, wenn ein Entweder-Oder da ist, aus dem sich nach dem Satz des Widerspruches Schlüsse ziehen lassen. Das Entweder-Oder liegt aber erst innerhalb der Dimensionen, nicht vor den Dimensionen.

„In die Dimensionen kann man nur existierend hineintreten und existierend darin stehen und daraus heraus wahrnehmen und denken ... Was über die Dimensionen gesagt wird, kann also nicht mehr bewiesen werden ... Es kann nur wehrlos ausgesprochen werden in der Erwartung, daß der andere, zu dem gesprochen wird, versteht, was gemeint ist, weil er in derselben Lage ist, oder während wir mit ihm sprechen, in diese Lage hineintritt“ [4]).

Hier tut sich aber wieder die radikale Frage auf: Besteht unser dimensionales Denken und Wahrnehmen zu Recht?

---

[3]) Heim: Glaube und Denken, S. 72 f.
[4]) a. a. O. S. 74 f.

Kommt vor das ganze System der Dimensionen das Plus Gottes oder das Minus der Verzweiflung? Es kommt das Plus Gottes davor! Das Ganze der Dimensionen hat seine Beziehung zu Gott. „Auch diese letzte Beziehung, in die das Ganze tritt, müssen wir eine Dimension nennen ... die letzte Dimension ist nicht eine Dimension unter anderen Dimensionen ... Sie ist die Dimension der Dimensionen, die Dimension, in der das Ganze steht, das alle anderen Dimensionen zusammenfassen“ [5]).

Auch diese letzte Dimension kann nicht durch Denken oder Wahrnehmen entdeckt werden. Es steht jemand in dieser Dimension oder nicht. Das Stehen in dieser Dimension, das Stehen vor Gott, nennt Karl Heim „glauben“. „Das bedeutet, daß der Empfang aus dieser Richtung auf eine Weise erfolgt, die allem Sichtbaren und Vorstellbaren, also allem Gegenständlichen und objektiv Vorfindlichen, diametral entgegengesetzt ist. Daraus folgt durchaus nicht, daß der Empfang aus der Richtung des ‚ganz-anderen‘ darum weniger gewiß sein müßte als das, was wir aus der Richtung des Es oder Du empfangen ... Auch das, was wir aus der Richtung der Gegenständlichkeit oder der Du-Beziehung erhalten, ist ja nicht in unserer Gewalt. Es liegt darum auch bei den Sinneseindrücken und bei der Begegnung mit einem Anderen nicht in unserer Hand, ob wir überhaupt aus dieser Richtung etwas empfangen, und wenn wir etwas empfangen, mit welcher Seinsmächtigkeit das Empfangene über uns kommt, inwieweit also das Empfangene imstande ist, uns von seiner Wirklichkeit zu überführen, uns also gewiß zu werden. Was uns aus der Richtung der letzten Dimension gegeben wird, wenn wir glauben, das kann also genau wie die anderen Empfänge ... sehr undeutlich und ungewiß sein. Es kann aber ebensogut mit einer überwältigenden Seinsgewalt auf uns eindringen, daß die unsichtbare Wirklichkeit ... uns niederwirft und von allen Seiten umgibt und umschließt“ [6]).

Wann dringt das ‚Ganz-Andere‘ — in eben beschriebener Weise auf uns ein? Wann geht die letzte Dimension uns auf?

---

[5]) a. a. O. S. 321.
[6]) a. a. O. S. 390 f.

Wie werden wir in diese letzte Dimension hineingestellt? „Nur unter einem lastenden Auftrag wird mir Gott Wirklichkeit“ [7]).

Das Ich lebt immer im Relativen. Alles Gewordene, das ihm gegenübertritt, hätte auch anders geworden sein können. Zwischen dem Ich und dem Gewordenen steht das Werden. Auch dieses Werden könnte immer ein anderes sein, wie es ist. Die Aktion, aus der das Gewordene hervorgeht, könnte ebenso gut unterbleiben oder anders vorgenommen werden, wie sie vorgenommen wird. Davon, wie ich handele, hängt immer eine unendliche Reihe von Gliedern der Kette des Gewordenen ab. Ist nun alles Zufall? Alles blindes Schicksal? Finde ich bei der Frage: Was soll ich tun, nirgends ein festes Fundament? Dann bleibe ich immer im Relativen, und das wäre unerträglich. Aber in dieser unerträglichen Relativität trifft mich die erlösende Gewißheit aus dem Bereich der letzten Dimension: Dieser Weg muß im Namen Gottes gegangen werden! Und mit dem Aufgehen der letzten Dimension ist auf einmal alles der quälenden Relativität enthoben. Innerweltlich ist alles beim Alten und relativ geblieben, und doch ist alles anders geworden. Wenn einem Punktwesen die Flächendimension aufgehen würde, so würde die Linie des Punktwesens (sein bisheriges Reich) ganz dieselbe geblieben sein wie bis dahin, und doch würde die ganze Linie zur Linie einer Fläche geworden sein, und damit würde doch alles sich geändert haben. — So ändert sich auch alles, wenn der Anruf Gottes mich aus der quälenden Relativität alles Handelns erlöst. Ohne mein Zutun geht mir durch diesen Anruf eine neue Dimension auf. Wenn ich in dieser letzten Dimension stehe, so ist mir Gott Wirklichkeit geworden.

Was ist nun dieser Gott, der mich aus der letzten Dimension anruft? Wäre er etwas Gewordenes, ein Objekt unter Objekten, dann würde sich wieder die radikale Frage einstellen: Warum ist er geworden? Warum ist er so geworden? Das ‚Ganz-Andere‘, das mich aus dem Relativismus erlöst, ist das Unbedingte, es ist das Jetzt, das nie Vergangenheit werden kann. Es ist das Du, das niemals zum Objekt, zum

[7]) a. a. O. S. 336.

Es oder Er werden kann. Das Es ist ja nicht mehr Gegenwart, es ist dem Ich, dem Jetzt, der Gegenwart gegenüber gestellt, ist Objekt geworden im Erinnerungsraum. „Gott ist der einzige, zu dem wir im Grunde genommen nur in der zweiten Person sprechen können. Wenn wir von ihm reden, so können wir das nur tun, indem wir eben damit vor ihm stehen. Wir können also nur von ihm reden, indem wir zu ihm reden, also beten. Wenn wir in der dritten Person von Gott sprechen, was ja in der menschlichen Sprache unvermeidlich ist, dann reden wir uneigentlich von ihm. Wir sind aus dem Verhältnis herausgetreten, in dem wir allein zu Gott stehen können. Gott ist der einzige, auf den das Wort ‚Ich' im ungebrochenen Vollsinn angewandt werden kann ... Denn jeder von uns ist nur Ich, indem er zugleich Er ist. Wir können nur miteinander verkehren, indem jeder dem anderen nicht bloß in der Ebene der Gegenwart begegnet, sondern indem einer dem anderen immer zugleich innerhalb der Zeitstrecke und des Raumkontinuums als ein Er erscheint. Gott ist darum das wahre Du jedes Ich ... Gott ist das Du aller. Gott ist der unsichtbare Ort, wo alle zusammenkommen. In Gott ist darum die absolute Wahrheit, der gegenüber die Weltbilder aller Einzelwesen nur einseitige Weltaspekte sind. Alles menschliche Erkennen erhält nur Sinn, wenn es auf die Wahrheit bezogen ist, die Gott hat" [8]).

2. „Gott ist das wahre Du jedes Ich. ... Gott ist das Du aller. Gott ist der unsichtbare Ort, wo alle zusammen kommen", diese Sätze hätte auch Emanuel Hirsch schreiben können. Er setzt sich mit dem Idealismus auseinander. Dieser hat die intellektuale Anschauung zur Grundlage aller Erkenntnis, alles Wissens gemacht. Aber es gibt ein Wissen, das über die intellektuale Anschauung hinausgeht. Die Philosophie, die von dieser intellektualen Anschauung aus ihr System aufbauen will, vermag nicht alle Lebenstiefen zu durchdringen. Sie vermag letzthin weder die Persönlichkeit noch die Gemeinschaft zu begreifen. Die idealistische Philosophie kommt auf Grund der intellektualen Anschauung nur zum Ich, nicht zum Du. In dem Verhältnis des Ich zum Du

[8]) Heim: a. a. O. S. 316 f.

liegt eine tiefere Lebensschicht, als die, welche der intellektualen Anschauung gegeben ist. Es muß also zur Begründung einer Philosophie auf eine tiefere Grundeinsicht zurückgegangen werden, als es die intellektuale Anschauung ist, da die Philosophie doch immer das Ganze der Wirklichkeit behandeln soll. Eine solche tiefere Grundeinsicht kann nicht abgeleitet werden. Sie ist schlechthin thetisch [9]). Sie muß sich bewähren dadurch, daß durch sie die ganze Wirklichkeit sich denkend durchdringen und zusammenhängend verstehen läßt. Es muß im Menschen etwas Tieferes liegen als die intellektuale Anschauung, da doch der Mensch das Du erfaßt, das in der intellektualen Anschauung niemals erfaßt werden kann. Dieses Tiefere ist der Glaube. Der Glaube ist der tiefste und eigentümlichste Akt unseres Geistes. Er ist das Inne-Werden des göttlichen Du. Er hat nicht im Menschen seinen Ursprung, sondern entspringt aus der Begegnung mit Gott im Gewissen. In dieser Begegnung macht sich Gott mir zum Du und zeigt sich zugleich als mein Herr. Ich erfasse eigentlich nicht Gott mit irgendeiner Fähigkeit, die in mir liegt, sondern ich werde in diese Begegnung ‚hineingerissen' in die wahre Unendlichkeit, ich werde ‚hingenommen' von dem Geist und Herrn [10]). Dieser Geist und Herr ist der absolute Grund unseres Daseins. „Er hat die Innerlichkeit, die vom Geistgedanken in jeder seiner Gestalten unabscheidbar ist: unser Leben ist von seinem umfangen und getragen. Aber in diesem seinem Geistsein ist er zugleich bestimmt als der Herr; insofern sind wir aus der idealistischen Identität und Immanenz hinausgetreten" [11]). Weil wir in Gott wurzeln, weil Gott uns sich zum Du macht und wir dadurch erst zum wahren Ich werden, darum können wir auch zum Du des Mitmenschen kommen. „Das Verhältnis vom Ich zum Du ist umgeben vom Hauch eines Geheimnisses, das aus dem in uns klopfenden Leben nicht ergründet werden kann. Wenn ich an Dir zum persönlichen Leben erwache und Du an mir, so

[9]) Man vgl. Heims Gestelltwerden in die Dimensionen.

[10]) Nach Hirschs Büchlein: Der Sinn des Gebetes, ist Glaube Wagnis, hängt Glaube immer von menschlicher Entscheidung ab. s. unten S. 122 f.

[11]) Hirsch: Die idealistische Philosophie u. das Christentum, S. 78.

ist ein gebietender schaffender Wille da, der uns und unsere Verhältnisse setzte, und aus dem und in dem wir uns erkennen“ [12]).

3. Es soll in diesem Zusammenhang auch noch auf einen Gedankengang Paul Tillichs hingewiesen werden. Tillich ist zwar von der Theologie zur Philosophie übergegangen; aber sein Schrifttum trägt doch noch stark theologisches Gepräge. Manches könnte dafür sprechen, ihn bezüglich unserer Frage den Theologen der dialektischen Theologie beizuzählen. Da jedoch Tillich selbst in seinen späteren Schriften ausdrücklich von der Barthschen Richtung abrückt, so mag es umso eher statthaft sein, ihn in der Frage des Gotterfassens neben Karl Heim zu stellen.

Wie dieser verwahrt er sich dagegen, die Religion einer besonderen psychischen Funktion zuzuordnen. Religion ist weder ein Denken noch ein Wollen, noch ein Fühlen, sondern ein Verhalten des Geistes, in welchem Praktisches, Theoretisches und Gefühlsmäßiges in komplexer Einheit verbunden sind. „Religion ist Erfahrung des Unbedingten und das heißt Erfahrung schlechthinniger Realität auf Grund der Erfahrung schlechthinniger Nichtigkeit“ [13]). Wir erfahren zunächst die Nichtigkeit unseres Seins, die Nichtigkeit alles Seins, aller Werte und kommen so zu einem radikalen Nein, das aber in eine ebenso absolute Erfahrung der Realität, des absoluten Ja umschlägt. Durch die Dinge hindurch zwingt sich uns jene Realität auf, die das Nein und Ja über die Dinge zugleich ist. Diese Realität ist nicht ein Seiendes, sondern das Überseiende. „Das Prädikat ‚ist‘ verhüllt schon den Tatbestand, da es sich nicht um eine Seins-, sondern um eine Sinnwirklichkeit handelt und zwar um die letzte, tiefste, alles erschütternde und alles neubauende Sinnwirklichkeit“ [14]).

---

[12]) Hirsch: Die idealistische Philosophie u. das Christentum, S. 78.

[13]) Tillich: Über die Idee einer Theologie der Kultur, S. 35.

[14]) a. a. O. S. 36. Mit seinen Anschauungen über den „Sinn“ und die „Sinnwirklichkeit“ steht Tillich in idealistischem Denken. Das tiefste ist der Sinnabgrund. Über ihm erheben sich Sinn und Nichtsinn, um immer wieder in ihn zurück zu sinken. Dieser Sinnabgrund ist das Unbedingte, das sich auch jedem Glaubenserfassen entzieht. Die Religion hat für dieses Unbedingte nur Symbole.

Der religiösen Erfahrung entspricht die Offenbarung Gottes. Diese ist ‚Grundoffenbarung' und ‚Heilsoffenbarung' zugleich in einem Akt. Logisch ist die Grundoffenbarung das Frühere. Diese Grundoffenbarung ist der „Durchbruch der unbedingten Gewißheit durch die Sphäre der Ungewißheiten und Irrungen; es ist der Durchbruch der Gewißheit, daß die Wahrheit, die der Zweifler sucht, der Lebenssinn, um den der Verzweifelte ringt, nicht das Ziel, sondern die Voraussetzung alles Zweifels bis zur Verzweiflung ist... Der Durchbruch dieser göttlichen Grundoffenbarung, die vor allem Zweifeln und Suchen steht, bringt die Befreiung, daß sie jedes Tun der Erkenntnis in zweite Linie rückt und die Gegenwärtigkeit Gottes vor die Gotteserkenntnis und des (Lebens-)Sinnes vor der Sinneserkenntnis offenbart. Der Moment des Durchbruchs ist in Bezug auf Inhalte völlig indifferent. Der Mensch hat kein Werk des Erkennens, keinen Gedankeninhalt vorzuweisen. Das Göttliche ist der Sinnabgrund und Grund, das Ende und der Anfang jedes möglichen Inhaltes. Nichts anderes ist darüber zu sagen. Es steht jenseits von Licht und Finsternis, von Natur und Persönlichkeit, von Göttlichem und Dämonischem“ [15]). Der Durchbruch dieses Unbedingten, — das ist ja die Grundoffenbarung, — ist an nichts Äußeres und an nichts Inneres gebunden, auch keine der psychischen Funktionen ist dieser Grundoffenbarung zugeordnet. Der Mensch, dem die Offenbarung zuteil ward, ist ein gläubiger Mensch. Dieser Glaube ist *im* Menschen. Aber er kommt nicht *aus* dem Menschen, er ist „reines, d. h. transzendentes Ergriffensein“ [16]). Realität erfahren heißt immer Ergriffenwerden von der Seinsmächtigkeit des Realen. Das unbedingt Mächtige ist uns überall unbedingt nah und unbedingt fern. „In das Gegenwärtige, in die Mächtigkeit des Seienden, die im Jetzt und Hier sich zeigt, bricht das unbedingt Mächtige ein und offenbart sich. Es gibt dem Gegenwärtigen seinen unbedingten Sinn, seine unbedingte Tiefe, seine ewige Bedeutung. Aber da ja das Gegenwärtige ganz in der Existenz steht, ganz real ist, gar

[15]) Tillich: Rechtfertigung und Zweifel, S. 24 f.
[16]) Tillich: Religiöse Verwirklichung, S. 47 f.

nicht unbedingt, gar nicht ewig, so ist es eben mit dieser Sinngebung, mit dieser Deutung und Vertiefung ganz fragwürdig geworden. Mit dem Hervorbrechen der unbedingten Macht ist seine Macht bestätigt und aufgehoben. Seine Realität ist nicht überstiegen, und doch ist es erst jetzt da und — eben darum nicht mehr da. Denn das, wodurch es da ist, ist das, was es aufhebt: Das Unbedingt-Mächtige. Es ist ein Durchzucktwerden der Dinge von einem Wechsel von Blitzeshelle und Finsternis; nur daß zwischen beiden kein Intervall liegt, daß sie trotz ihres unbedingten Gegensatzes unbedingt gleichzeitig sind. Und dieses Durchzucktwerden bleibt nicht ohne Spuren. Eine Gegenwärtigkeit, die solche Spuren zeigt, nennen wir theonom, herausgeworfen aus dem Ruhen in sich, hinweisend auf die Transzendenz“ [17]). Eine solche Wirklichkeit, durch die hindurch das Unbedingte in unsere Gegenwärtigkeit mit unbedingter Mächtigkeit einbricht, nennt Tillich ‚Wort Gottes‘.

B. Die Frage nach der Anwendbarkeit des ‚dimensionalen Denkens‘ besonders für unser Problem.

1. Der Begriff „Dimension“. Heim versteht es, mit Geschick theologische Fragen anschaulich darzustellen. Auch das Bild der Dimension, das er auf das Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung anwendet, scheint uns nicht schlecht gewählt. Es ist ja bei uns Menschen so, daß wir den Eindruck haben, eine problematische Sache sei geklärt, eine unentwirrbare Frage sei entwirrt, wenn ein klares Bild als Analogie dafür gefunden wird. Kann es z. B. für die Frage der Allwirksamkeit Gottes und der geschöpflichen Wirksamkeit einschließlich des freien Menschenwirkens ein faßlicheres Bild geben, als es das dimensionale Denken bietet? Das Punktwesen lebt nur in der Linie, glaubt alle Punkte dieser Linie voll und ganz durch das Vorher und Nachher bestimmt und doch ist jeder Punkt der Linie auch Punkt in der Fläche und Punkt im Raum. Der ungläubige Mensch lebt nur in der Welt, er glaubt alles vollständig durch innerweltliche Kausa-

[17]) Tillich: Religiöse Verwirklichung, S. 83.

lität bestimmt (in der Tat trifft dies ja auch zu, wie auch jeder Punkt der Linie durch das Vorher und Nachher bestimmt ist) und doch hat alles innerweltliche Geschehen auch eine Bestimmtheit durch die letzte Dimension, die der Ungläubige nicht sieht. Dieses Bild läßt sich wirklich als Analogie in der religiösen Unterweisung gebrauchen. Aber Heim will die Dimensionen nicht bildlich, auschaulich, verwenden, sondern er will den Dimensionen einen Begriff geben, daß sie nicht nur im Bereich der Mathematik gelten, sondern das Ganze des Seins einschließlich des Absoluten in sich zu umfassen vermögen. Das scheint uns bedenklich. Dimensionen sind für uns ein mathematischer Begriff. Sie bestimmen den Raum, und man sollte ihnen diese Bestimmung lassen. Aber immerhin mag man ja einem Wort einen anderen Begriff unterlegen, wie es bisher gebräuchlich war. Wenn man das eigens hervorhebt, wie Heim es tut, ist nicht viel dagegen einzuwenden.

2. Anwendbarkeit des dimensionalen Denkens. In dem Begriff der Dimension kommt das Geheimnisvolle, das Thetische der Wirklichkeit und der stufenförmigen Schichtung der Wirklichkeit gut zum Ausdruck.

Schon das Dasein unserer Weltwirklichkeit ist als reine Setzung für uns unbegreiflich. Daß überhaupt etwas ist, bleibt unergründliches Mysterium. Wir finden uns einfach vor das Sein gestellt. Noch unbegreiflicher ist die unzählbare Vielheit der Objekte, — das, was wir Individualität nennen [18]). Jeder Stein ist Stein, und doch ist jeder Stein nicht der andere Stein. Jeder Mensch ist Mensch, und doch ist jeder Mensch nicht der andere Mensch. Jeder Mensch ist Mensch, und doch verwirklicht niemand die ganze Idee Mensch, obwohl in jedem Menschen die Idee Mensch verwirklicht ist. Die eine, einzige Idee Mensch verwirklicht sich in unzähligen Menschen und zwar in jedem Menschen anders, so daß nicht einmal zwei Menschen in allem gleich, geschweige denn identisch sind. Woher diese Vielheit, diese verwirrende Fülle, die obwohl Fülle, doch auch wieder Leere ist? Sie ist Setzung, Thesis, „Dimension“, vor die wir uns gestellt sehen. Plato suchte

[18]) Vgl. Simon: Sein und Wirklichkeit, S. 101—120.

diese Vielheit zu deuten aus dem Kampf der Idee mit dem Chaos und sah den Grund der Individuation in dem Nichts, das dem Einzelnen anhaftet, das die Idee im Kampf nicht hatte überwinden können. Thomas urteilt eigentlich ähnlich, wenn er den Grund der Individuation in der Materie sieht, in der die Idee, die Form, verwirklicht werden soll. Diese Materie ist ja nicht Materie im physischen Sinne, sondern im Sinne der Metaphysik. Sie ist Seinsprinzip, ist bloße Potenz, reine Möglichkeit, die erst in der Verbindung mit der Form Wirklichkeit wird. Als bloße Möglichkeit haftet dieser ‚Materie' etwas vom Nichts an. Sie ist zwar nicht nichts, aber sie ist auch nicht Sein. Sie tendiert vom Nicht-sein zum Sein. Alles das sind Deutungsversuche, aber keine Erklärungen. Das Problem der Vielheit und der damit zusammenhängenden Individuation ist nicht zu erklären. Die Vielheit und die Individuation ist einfach gesetzt. Das Problem der Individuation wird noch verworrener dadurch, daß es bewußte Individuen gibt. Es gibt Individuen, die sich selbst besitzen, die um sich selbst wissen, die sogar eine relative Freiheit der Selbstbestimmung haben. Niemand wird philosophisch erklären können, wie und warum unter den Substanzen auf einmal sich solche finden, die um sich wissen, — die ‚Ich' sagen können. Und das Verhältnis dieser bewußten Individuen zu dem, was an unbewußtem Sein in der Welt vorhanden ist, ist in jeder Beziehung ein anderes, wie das Verhältnis unter den nicht mit Bewußtsein begabten Substanzen. Mag man dieses Verhältnis vom Ich zum Es mehr idealistisch deuten, in der Art Heims, oder mag man auf dem Standpunkt des Realismus stehen, immer ist dieses Verhältnis vom Ich zum Es ein in jeder Beziehung anderes, wie das vom Es zum Es. Diese Ich-Es-Beziehung ist wieder eine Gegebenheit, die einfach da ist. Sie ist eine ‚Dimension', in die das Ich sich gestellt findet. Damit hat Heim recht.

Und nun gibt es neben dem Ich nicht nur das Es, es steht neben dem Ich das andere Ich — das Du. Da erhebt sich die Frage: Kann es von dem einen Ich zum anderen Ich eine Beziehung geben? Kann zwischen beiden eine Gemeinschaft sein? Das Wesen des Ich besteht ja darin, daß es sich selbst

besitzt, daß es selbständig ist. Ein anderes Ich kann dieses Ich nie besitzen. Denn wenn dieses Ich sich selbst nicht mehr besitzt, wenn ein anderer es besitzt, ist es nicht mehr Ich. Das Ich bleibt immer in Einsamkeit. Und doch gibt es eine Ich-Du-Beziehung. Worin besteht diese? Ist sie wesentlich anders wie die Ich-Es-Beziehung? Oder ist es so, daß ich vom fremden Ich nur durch einen intuitiven Schluß erfahre, — durch einen Schluß, dem die körperliche Hülle des Ich, — also ein Es — zu Grunde liegt? Wir wagen es nicht mit Heim zu bejahen, daß in der Ich-Du-Beziehung eine ganz neue Dimension gegenüber der Ich-Es-Beziehung gegeben ist, und doch müssen wir zugeben, daß, wie um das Selbstbewußtsein, um das Ichwerden, ein unergründliches Geheimnis webt, — das ob seiner Tiefe den sinnenden Menschen erschaudern macht, — daß wie das Selbstbewußtsein, so auch die Ich-Du-Begegnung wohl zu geheimnisvoll ist, als daß sie rein rational von uns Menschen ergründet werden könnte.

Die Begegnung des Ich und Du ist auch insofern voller Rätsel, als der Mensch nach Gemeinschaft mit dem Du verlangt und doch sie nie in voller Weise findet. Immer bleibt das Du dem Ich fremd. Es ist eine Welt für sich und nie kann ein Mensch in den Selbststand, in das Sichselbstbesitzen des Anderen eindringen. Sogar bei der innigsten menschlichen Gemeinschaft, der Ehe, bleibt das Einswerdenwollen unerfüllte Sehnsucht, sofern die Ehe nur eine natürliche ist. Erst in der christlichen, sakramentalen Ehe findet das Verlangen nach der Zwei-Einheit von Mann und Frau wenigstens dem Sein nach Erfüllung, wenn auch nicht ohne weiteres für das Bewußtsein, und zwar insofern, als die auf dem Boden der Natur nie zu erreichende Einheit zwischen Zweien hier durch das sakramentale Band geschaffen wird[19]).

---

[19]) Je mehr das Verwurzeltsein in Gott als dem höchsten Gut Mann und Frau zum Bewußtsein kommt, je mehr Gott für beide der höchste, letzte Wert ist, umso mehr werden beide durch die gemeinsam erlebte Wertrichtung auch zu bewußter wahrer Gemeinschaft verbunden. Gemeinsames Werterleben schafft erst das Bewußtsein wahrer Gemeinschaft. Eine nur physische Beziehung zwischen Mann und Frau ist keine Gemeinschaft, sondern gemeinschaftsstörender Egoismus. Ein-sich-zur-Gemeinschaft-Finden im gemeinsamen Erleben nur vorletzter Werte, z. B. in der gemeinsamen Liebe der Gatten zu

Durch diesen Blick in das Reich der Übernatur werden wir hingelenkt auf den, der das Reich der Natur und Übernatur begründet und auf einander hingeordnet hat. Und es stellt sich uns die Frage, wie die Beziehung des menschlichen Ich zum göttlichen Du beschaffen sein mag. Daß diese Beziehung eine gänzlich neue ist gegenüber der Beziehung zwischen Mensch und Mensch, ergibt sich aus dem Geheimnis der absoluten Transzendenz und der doch zugleich bestehenden wunderbaren Immanenz Gottes. Infolge der innigsten Immanenz Gottes in aller Kreatur, besonders im Menschengeist, kann der Mensch (zumal der gnadenerhöhte Mensch) näher zum göttlichen Du hinfinden als zum menschlichen Du. Die Immanenz Gottes ermöglicht die wirkliche Gemeinschaft mit Gott, die Transzendenz Gottes bewahrt das menschliche Ich vor dem Zerfließen in dieser Gemeinschaft. Hirsch hat mit Recht auf diese Immanenz und Transzendenz Gottes hingewiesen, wenngleich uns mit den Worten „Geist" und „Herr" die Immanenz und Transzendenz nicht glücklich bezeichnet erscheinen [20]). Es ist auch nicht unrecht, wenn man hin und wieder in der protestantischen Theologie liest, daß nur Gott das eigentliche Du des Menschen sei. „Gott ist das wahre Du jedes Ich ... Gott ist das Du aller. Gott ist der unsichtbare Ort, wo alle zusammen kommen" (Heim). Wenn wir diese Gedanken im Sinne paulinischer Christologie weiter denken, so kommen wir an die letzten Geheimnisse des Christentums. Der Grundgedanke der paulinischen Theologie ist ja, daß wir durch die Taufe in Christus eingegliedert sind und infolge dieser Eingliederung in Christus Gemeinschaft haben mit dem Vater, aber auch Gemeinschaft unter einander. So findet im Christentum die ewige Sehnsucht des Menschen

---

den Kindern, oder in gemeinsamem Interesse künstlerischer oder wissenschaftlicher Art, ist immer von Gefahr bedroht, da vorletzte Werte nur relative Werte sind, die so oder so sich auch zu Unwerten wandeln können. Erst das gemeinsame Erleben des höchsten und absoluten Wertes ermöglicht die idealste menschliche Gemeinschaft. Dem Sein nach in Gott verbunden sein durch das sakramentale Eheband und dem Bewußtsein nach in Gott verbunden sein durch das innige und überzeugte Begeistertsein für Gott, das ist die volle Verwirklichung des christlichen Eheideals.

[20]) S. oben S. 103.

nach Gemeinschaft mit Gott und nach Gemeinschaft mit den Brüdern in Christus und durch Christus und mit Christus seine Erfüllung.

Die Beziehung zwischen Mensch und Gott, überhaupt zwischen Schöpfung und Gott ist mit keiner innerweltlichen Beziehung vergleichbar. In ihr tut sich die letzte Dimension auf. Auch in diese letzte Dimension ist der Mensch nach Heim einfach hineingestellt oder nicht. Er könne Gott nicht denkend erreichen und zwar schon deshalb nicht, weil Gott immer nur das Du sei und niemals zum Es oder Er im Erinnerungsraum des Ich werden könne. Wir entgegnen dem, daß die Unmöglichkeit, Gott als den Er zu denken, nur für den Idealisten besteht, dem Sein und Denken identisch sind. Indem mein Denken Gott denkt, ändert sich Gott nicht, wird Gott nicht Gegenstand in meinem Denkraum, sondern nur der Gedanke von Gott ist Objekt in meinem Denkraum, in meinem Erinnerungsraum. Gott bleibt, auch wenn er Objekt meines Denkens ist, das ewige, transzendente, absolute Ich [21]).

3. Unvermitteltes Gestelltwerden in die letzte Dimension? Nach Heim geht dem Menschen die letzte Dimension auf, wenn ein lastender Auftrag Gottes ihn trifft. Wir könnten also sagen: Gott offenbart sich im Gewissen, und damit ist der Mensch in die letzte Dimension gestellt.

Hier müßte man die Frage aufwerfen, ob der Mensch unmittelbar im Gewissensspruch Gott wahrnimmt, oder ob er aus der Tatsache des Gewissens mittelbar durch schlußfolgerndes Denken Gott erkennt.

Wenn wir davon sprechen, daß wir im Gewissen Gottes Stimme hören, so ist das doch nicht ganz im Wortsinn zu nehmen. Höchstens ist es die Möglichkeit eines ganz leisen unmittelbaren Erahnens Gottes, die uns im Gewissensspruch gegeben ist [22]). Wohl werden wir durch die absoluten Forderungen des Gewissens der quälenden Relativität in Bezug auf das, was zu tun ist, entrissen. Aber wenn schon Heim überall

[21]) Vgl. die Kritik, die Frd. Karl Schumann an der Verquickung des Idealismus und der protestantischen Theologie übt. „Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne."

[22]) Vgl. oben S. 45 ff.

die radikale Frage stellt, müßte er sie nicht ebenso hinsichtlich des „Anrufes Gottes“ im Gewissen stellen?

Wie Heim läßt auch Hirsch den Menschen Gottes inne werden in der Begegnung mit Gott im Gewissen. In dieser Begegnung wird der Mensch „hineingerissen“ in die wahre Unendlichkeit, wird er „hingenommen“ von dem Geist und Herrn. — Aber, so müssen wir entgegnen, wenn der Mensch im Gewissen den Spruch vernimmt: „Dieses ist schlechthin gut“, so hat er damit nicht das Absolute als solches erfaßt, gerade so wenig, wie er in der Erkenntnis: „dieses ist absolut wahr“ die absolute, ewige Wahrheit damit erfaßt hat. Wenn man nicht einer Art Ontologismus verfallen will, so muß man doch von der absoluten Geltung des Gewissensspruches bis zur klaren Erkenntnis des persönlichen Gottes den Weg des schlußfolgernden Denkens wählen, und dann ist von einem plötzlichen „Hineingerissenwerden“ in die religiöse Sphäre, von einem unmittelbaren „Gestelltwerden“ in die letzte Dimension, kaum noch zu reden. Wir Alltagsmenschen wissen auch nichts von einem plötzlichen „Hineingerissenwerden“, von einem unvermittelten „Gestelltwerden“ in die letzte Dimension. Wir wissen nichts von dem „Durchbruch der Grundoffenbarung“, über den Tillich uns in schwerverständlicher Dialektik (die durch seinen unklaren Gottesbegriff noch besonders unverständlich wird) berichtet.

Vielleicht wird man uns entgegnen, ob wir denn nicht vom Geheimnis der Gnade wüßten, der Gnade Gottes, die uns eine neue Wirklichkeit eröffne?

In der Tat, will es uns scheinen, als wenn wir vor allem mit den Ausführungen Heims und Hirschs schon mehr auf dem Gebiet der Gnade sind als auf dem der Natur, als wenn die Ausführungen der Genannten Versuche sind, über das Geheimnis der Gnade zu reden, das für die natürliche Vernunft dunkel und unaussprechbar bleibt.

Wir möchten zum Schluß zusammenfassend sagen, daß das Denken in „Dimensionen“ manchen interessanten Aspekt uns bietet, daß es aber bezüglich der Frage nach einer natürlichen Erkenntnis Gottes weder grundsätzlich Neues noch Befriedigendes uns vermitteln kann.

7. Kapitel.

Der Glaube als Weg zu Gott.

A. Gnade, Glaube, Geist.

Bei allen bisherigen Versuchen, zur Gotteserkenntnis, zum Gotterfassen zu kommen, waren es immer irgendwie menschliche, natürliche Kräfte, die die Offenbarung Gottes wahrnehmen sollten. Sicher, der Mensch von sich aus sollte nach Ansicht der meisten genannten Theologen nicht die Fähigkeit haben, irgendeine Gotteserkenntnis oder Gotteserfahrung zu erreichen. Aber man sprach dem menschlichen Gefühl, oder dem menschlichen Willen, oder dem im Menschen von Natur liegenden religiösen Apriori die Fähigkeit zu, des sich offenbarenden Gottes inne zu werden. Die katholische Theologie kennt keine natürlichen Kräfte im Menschen, die zur Erfassung der übernatürlichen Offenbarung Gottes fähig wären. Um die Offenbarung im eigentlichen Sinne aufnehmen und erfassen zu können, müssen die natürlichen Kräfte des Menschengeistes übernatürlich erhöht, vergöttlicht werden.

1. Gnade, Glaube, Geist in der katholischen Theologie. Für den Katholizismus ist Gnade wirkliche Erhöhung, Verklärung, Vergöttlichung des Menschen und seiner Kräfte. Der Mensch wird durch die Gnade in eine höhere Seinssphäre erhoben. Er erhält ein neues Lebensprinzip, wodurch er eines Lebens und einer Lebenstätigkeit würdig und fähig wird, die an sich nur Gott zukommt. Wir werden teilhaftig der göttlichen Natur[1]). Wir werden aus Gott gezeugt und bekommen dadurch Teilnahme an seinem Leben. Das ist nicht pantheistisch zu verstehen, so, als ob wir das göttliche Leben in dieser Zeugung substantiell erhielten, wie der eingeborene Sohn es erhält. Vielmehr zieht Gott uns

[1]) 2. Petr. 1.4.

an sich heran, um uns mit seiner göttlichen Kraft und Heiligkeit zu durchdringen, so wie das Feuer das Eisen durchdringt. Er zieht uns an sich heran, damit wir von ihm das göttliche Leben erhalten nicht als Substanz, sondern als Qualität und Kraft, Erhebung und Verklärung unserer Substanz. Diese Erhebung und Verklärung kommt nicht aus unserer natürlichen Wesenheit, sondern strömt ständig unmittelbar aus der göttlichen Wesenheit. So wie das Feuer ein Ding erhellt und erwärmt, ohne daß dieses Ding selbst Feuer wird, so vergöttlicht und verklärt uns die aus Gott strömende Gnade, ohne daß wir selbst Gott würden. Dieser Vergöttlichung und Verklärung sind wir fähig trotz des Sündenfalles; wir sind ihrer fähig durch Christus unseren Herrn.

Nun gilt das Axiom: Agere sequitur esse; aus dem Sein entspringt das Tätigsein. Sind wir unserem Sein nach durch die Gnade vergöttlicht, so auch nach unserem Tätigsein. Ist unser Geist vergöttlicht, durch die Gnade hinaufgehoben in Gottes Schoß, irgendwie teilhaft geworden der göttlichen Natur, so wird auch unsere Erkenntnis vergöttlicht, wird der göttlichen Erkenntnis unmittelbar angeschlossen und mit ihr in Verbindung gebracht. Diese göttliche Erkenntniskraft in uns ist der Glaube. Der natürliche Glaube des Menschen ist weniger als Wissen. Der übernatürliche Glaube ist mehr als Wissen. Wissen ist menschliche Erkenntnis, Glaube ist Teilnahme an göttlicher Erkenntnis. Diese vergöttlichte Erkenntniskraft in uns findet hier auf Erden ihr Objekt noch nicht in der unmittelbaren Schau Gottes. Wir erkennen jetzt noch stückweise, verschleiert, in Spiegeln. Das Objekt dieses vergöttlichten Erkennens ist hier auf Erden der Inhalt der Offenbarung Gottes, die einstmals den Vätern gegeben wurde und die vollendet wurde in Christus unserem Herrn.

Wo von Gnade und Glaube in der Schrift und Theologie die Rede ist, da ist auch von Geist die Rede. Gottes Geist wohnt in uns und wirkt in uns. Das ist wieder nicht pantheistisch zu verstehen, als ob wir mit Gottes Geist eine substantielle Einigung eingehen könnten. Andererseits ist aber katholische Dogmatik weit entfernt von allem Deismus. Gott

thront nicht in unendlicher Ferne und läßt der Schöpfung ihren Lauf. Er ist allen Dingen der Welt gegenwärtig und erhält alle Dinge der Welt in ihrem Dasein. So wie die Sonnenstrahlen ständig aus der Sonne hervorgehen und nur da sind, weil und soweit die Sonne sie ausstrahlt, ähnlich strahlt alles geschöpfliche Sein aus der unendlichen Seinsfülle Gottes[2]). Aber nicht überall gibt der allgegenwärtige Gott die gleiche Seinsfülle. Anders wirkt er in der toten Natur, anders in der Pflanzen- und Tierwelt. Anders im vernunftbegabten Menschen wie sonst in der belebten Natur. Im begnadeten Menschen aber läßt Gott von seiner eigenen göttlichen Geistigkeit in die menschliche Seele einstrahlen, so daß diese, die doch leibgebundene, menschliche Geistigkeit von Natur ist, jetzt an dem göttlichen Geistsein teil hat, weil eben immerzu der Geist, der vom Vater und Sohn ausgeht, in dem menschlichen Geist seine eigene Geistigkeit überströmen läßt. Dadurch ist dann eine ganz innige Verbindung zwischen dem Hl. Geist und der Seele hergestellt, und mit Recht kann man sagen, daß in der begnadeten Seele der Geist Gottes wohnt.

2. Gnade, Glaube, Geist in der protestantischen Theologie[3]). Der konsequente Protestantismus weiß nichts von einer Vergöttlichung oder Erhebung der gefallenen Menschheit. Gnade ist lediglich eine Gesinnung in Gott, der uns Menschen trotz unserer bis ins tiefste Menschsein gehenden Sündigkeit gnädig ist, ohne daß aber irgendwie dieser gnädige Wille Gottes im außergöttlichen Sein eine Veränderung oder Erhebung oder Heiligung bewirke. Nach katholischer Auffassung bedeutet jede neue Einstellung Gottes zur Kreatur zugleich ein seinshaftes Neuwerden der Kreatur. „Gott sprach: Es werde Licht. Und Licht ward." „Gott sprach: Die Erde zeuge Lebewesen je nach

[2]) Es soll in diesem Bild keine pantheistische Deutung des Gott-Welt-Verhältnisses liegen. Der Vergleich ist selbstverständlich nur inadaequat und analog zu nehmen.

[3]) Es können hier nur einige fast willkürlich ausgewählte Theologen zu Wort kommen. Althaus, Stephan, Lüttge und viele andere sind übergangen, da im Rahmen dieser Arbeit nicht alle genannt werden konnten.

ihrer Art! Und so ward es!“ Gott neigt sich gnädig seiner Kreatur, dem sündigen Menschen zu, und der Mensch wird ‚voll der Gnade‘, von Gottes Anblick seinshaft geheiligt, von Gottes Liebeswillen seinshaft erhoben, verklärt, vergöttlicht. Im Protestantismus ist es schwierig, von Gnade im Menschen zu sprechen. Auch Glaube ist für den Protestantismus ein schwieriger Begriff. Er ist entweder rein menschlicher Glaube, das Wagnis, etwas für wahr zu halten, was der Erkenntnis verborgen ist, oder er ist einfach Gott im Menschen. Es ist sicher konsequenter Protestantismus, wenn für die dialektische Theologie Glaube ‚Hohlraum‘ ist, ‚Sprung ins Leere‘, ‚Wagnis‘ ohne jeden Grund und ohne jede Begründung.

a) Wenn Martin Rade dem gegenüber betont, Glaube sei nicht Leere, sondern Fülle, er sei Gnade, sei Gottes Geist im Menschen, so ist das wohl „evangelisch“, vielleicht auch lutherisch, aber sicher nicht allgemein protestantisch. Es könnte in einer katholischen Dogmatik stehen, was Rade in seiner Glaubenslehre schreibt: „Glaube ist Charisma, Gnadengabe, Geistesgabe; der Geist Gottes kommt über uns, überwältigt uns, zieht bei uns ein und wohnt in uns, ‚Gott ist im Fleisch‘, das Wunder der Inkarnation Christi setzt sich im Glaubensleben seiner Jünger fort ... Es ist die Immanenz des Transzendenten in der menschlichen Seele“ [4]). „Und so ist und bleibt Glaube Charisma, Gnadengabe, Kraft von oben, heiliger Geist — Deus in nobis. Ein Irrationales! Darum von der Ratio nicht zu enträtseln“ [5]). Dieser Glaube ist nach Rade nicht ein Feind der Vernunft. Vielmehr nimmt er das Denken und Tun in seinen Dienst. Er weckt Gedanken, die durch das Drängen des Glaubens gezeugt und geboren werden. Äußerlich werden diese Gedanken durch Schrift und Dogmen an uns herangetragen; aber innerlich muß der Glaube diese Gedanken in jedem Glaubenden wieder neu schaffen.

Nach Rade ist also der Glaube eine göttliche Gnadenkraft in uns, durch deren Betätigung es zum ‚Glaubensinhalt‘ kommt.

---

[4]) Rade: Glaubenslehre, 3. Bd., S. 44.
[5]) a. a. O. S. 241.

b) Otto Piper würde diese „Gnadenkraft“ in uns ‚Wesensglauben‘ nennen, die Betätigung dieses Wesensglaubens psychischen Glauben. „Wenn Gottes Offenbarung uns entgegentritt, so weckt der heilige Geist durch sie in uns ohne unser Zutun und unbekümmert um unser Widerstreben das neue Wesen des Glaubens. Solcher Wesensglaube gehört mit zur empirischen Existenz des Glaubenden (wenn auch nicht zur Substanz des ‚natürlichen‘ Menschen); er ist eine psychische Tatsächlichkeit. Aber er ist Wesensgesetz und Wesensrichtung, nicht psychische Aktualität... Der psychische Glaube ist der Versuch des Menschen, die durch den heiligen Geist erlangte Wesensrichtung zu aktualisieren... Der Wesensglaube ist als solcher nicht unmittelbar festzustellen; man kann seine Existenz nur erschließen aus den Akten psychischen Glaubens... Wir können im Glauben also immer nur glauben, Gott habe in unser Herz den wesensmäßigen Glauben gegeben“ [6]).

c) Robert Winkler bringt die Frage des Glaubens in engste Beziehung zur Geistfrage. Die Geistfrage ist ihm die Frage nach der Berührung des Göttlichen und Menschlichen. Durch diese Berührung wird erst religiöse Erkenntnis möglich. „Die religiöse Erfahrung, das religiöse Erleben gründet sich ebenso wie das religiöse Bewußtsein auf das Pneuma, in dem Glaube und Gott zu Hauf gehören, in dem Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein in einem gegeben sind. So ist mit dem Schlagwort: pneumatische Theologie unmißverständlich erfaßt, was in den Ausdrücken Bewußtseinstheologie und Erfahrungstheologie liegt, nur daß nun das Wesentlichste auch im Namen zum Ausdruck kommt. Er deutet an, daß man weder allein von Gott — theozentrisch — noch allein vom Menschen — anthropozentrisch — sondern von dem Pneuma, von der Synthese ausgehen will“ [7]). Es gibt also eine Berührung zwischen Göttlichem und Menschlichem, eine Synthese zwischen beiden, das Pneuma. In die-

[6]) Piper: Theologie und reine Lehre, S. 4 f.

[7]) Winkler: Das Geistproblem in seiner Bedeutung für die Prinzipienfrage der systematischen Theologie der Gegenwart, S. 19. Vgl. auch Winkler: Die Eigenart des theol. Erkennens (Z. f. syst. Theol. 9. Jahrg. Heft 3).

sem Pneuma ist das Reden Gottes und das Hören des Menschen eins. Im Pneuma erlebt der Mensch sein Bewußtsein — also sich — und Gott zugleich. Dieses dunkle Erleben würde zerfließen, wenn nicht der Sinngehalt herausgeholt würde. Sinn ist aber nie brutale Tatsächlichkeit, die sich gewaltsam aufdrängt, sondern er muß ergriffen werden. Dieses Ergreifen des Sinnes ist der Glaube. Rade würde die Synthese zwischen Gott und Mensch, das Pneuma, als Glaube und das, was aus diesem Pneuma herausgeholt wird an Sinngehalt, als Glaubensinhalt bezeichnen.

Diese Synthese, das Pneuma, ist von Winkler in keiner Weise pantheistisch verstanden. „Das Pneuma ist kein unmittelbares Ineinander von Göttlichem und Menschlichem, indem die Grenzlinien sich verwischen, sondern in sich unterschiedene Einheit. Es ist nicht in sich ungeschiedene Einheit einer unbestimmten Geistigkeit, die das Göttliche aber auch das Menschliche sein könnte, ohne die Möglichkeit prüfen oder scheiden zu können“ [8]). Das Pneuma ist nicht Vermischung von Gott und Mensch, sondern nur wie ein gebrochener Strahl leuchtet das Göttliche in das Menschliche.

d) Aus einer Berührung zwischen Gott und Mensch läßt auch Erich Schäder den Glauben entspringen. Der lebendige Gott macht sich dem Geist des Menschen eindrücklich und lenkt das Streben des Menschen zum Absoluten, auf sich, hin. Wir erleben ein unsichtbares, inneres Überführtwerden, dessen Ergebnis der Glaube ist. Glauben hat der Mensch, wenn er der inneren Lenkung Gottes folgt. Die Wahrheit dieses Glaubens kann der Mensch nur erleben, nicht beweisen. Erleben können wir nur Geistiges, — eigenen Geist oder fremden Geist. Ist nun das, was wir im Glauben erleben unser Geist oder Gottes Geist? „Hat der menschliche, endliche Geist, außer dem geistigen Gehalt, der ihm aus der Berührung mit der Natur und aus dem organischen Verwachsensein mit der Geschichte zuwächst, noch einen anderen, einen übernatürlichen und übergeschichtlichen, d. h. göttlichen Gehalt? Hat er als den Beziehungspunkt seiner funktionellen

[8]) Winkler: Das Geistproblem in seiner Bedeutung für die Prinzipienfrage der systematischen Theologie der Gegenwart, S. 24.

Äußerungen und als den gestaltenden Inhalt dieser Äußerungen auch göttlichen Geist, Gottes Geist, also Gott?“ [9]) Hat unser Bewußtsein göttlichen Geistgehalt? Gibt es eine wirkliche Berührung unseres Geistes mit Gottes Geist? Diese Frage wirft Schäder sowohl in seinem ‚Weg zu Gott‘ wie in seinem Werk ‚Das Geistproblem der Theologie‘ auf. Um sie zu beantworten, wendet er sich in beiden Untersuchungen dem christlichen Glaubensinhalt zu. Der christliche Glaubensinhalt wird uns durch Menschenwort zugetragen. Aber dieses Menschenwort bewirkt in uns eine unbedingte Bindung und eine absolute Freiheit, die von einer bloßen subjektiven Vorstellung des durch Menschenwort uns Gesagten nicht ausgehen kann. „Es leuchtet ein, daß diese Vorgänge in uns nicht Wirkungen unserer subjektiven Persönlichkeit sind. Sie spielen sich in uns ab, sie tragen das Gepräge unserer seelischen Art, sie sind unser wirkliches seelisches Eigentum. Sie sind etwas in uns und an uns. Und doch sind sie uns fremd; ein Geistiges macht sich hier geltend, das nicht zu unserem natürlichen Wesensbestande gehört, das durchgreifend anders ist als wir“ [10]). „Indem wir die Wirkungen des Wortes erleben, erleben wir den Gott, der den Gegenstand des Wortes bildet ... Wir erreichen Gott, aber wir erreichen ihn in seinem Geiste“ [11]). Die Seele fühlt sich „in und mit jenem Vorgang von Gott selber — eben geistig oder ‚geistlich‘ — in der Form bewußter Gewißheit berührt ... Sie ‚hat‘ Gott oder Gottes Geist, weil er sie hat“ [12]). Es sei hervorgehoben, daß nach Schäder Glaube nicht naturhafter Zwang ist; aber auch keine menschliche Willkür. Der Mensch kann sich der Berührung Gottes entziehen. Das geschieht aber im Widerspruch zu dem Wahrheitsbesitz des Gewissens.

e) Geheimnisvoll, aller menschlichen Einsicht verborgen, in keiner Weise psychologisch ableitbar, ist der Glaube für Gerhard Heinzelmann. Es ist ihm selbstverständlich, „daß die Geburt des Glaubens geheimnisvoll ist, wie die Ent-

---

[9]) Schäder: Das Geistproblem der Theologie, S. 1.
[10]) Schäder: Das Geistproblem der Theologie, S. 64.
[11]) a. a. O. S. 66.
[12]) a. a. O. S. 67.

stehung alles Lebendigen, nur Gott offenbar, weil von ihm gewirkt“ [13]). Jeder Versuch den Glauben hervorbringen zu wollen ohne den, der ihn allein wirken kann, fällt dahin. Und doch: „er entsteht zugleich in und mit und unter den persönlichsten Akten, ist immer Entscheidungsglaube, Gehorsam, Nachfolge Jesu“ [14]).

f) Vom Hl. Geist gewirkt ist der Glaube auch nach den Darlegungen Hans Emil Webers. Psychologisch gesehen ist der Glaube zwar eine Setzung, eine Willenseinstellung. „Aber dabei ist der Gedanke der Willkürsetzung sorgsam fernzuhalten; er würde zu völliger Verkennung des Glaubens führen. Der Entschluß, das Wagen, hat seine starken inneren Nötigungen; Selbstbesinnung deckt die Motive auf. Und für sein eigenes sich vertiefendes Selbstgefühl ist der Glaube Gottes Werk. Der biblisch-reformatorische [15]) Gedanke des Geistes, der den Glauben wirkt und mit ihm das ganze neue Leben, ist einfacher Ausdruck. Die Setzung des Absoluten ist Setzung durch den Absoluten“ [16]). Der durch den Geist gewirkte Glaube muß sein Gegenüber finden in der Offenbarung. „Gott naht in Offenbarung mancherlei Art, er naht im Gewissenserlebnis, naht in wunderbarer Führung. Aber all dieses Nahen wird recht eigentlich erst erschlossen durch die persönliche Offenbarung, das Nahekommen in Christo“ [17]). Die offenbarte Glaubenswirklichkeit ist „irrational, nicht bloß suprarational“ [18]). „Evangelische Glaubenslehre verleugnet ihre Wahrheit, wenn sie ... Luthers Kampf wider die Vernunft vergißt“ [19]). Aber Weber weiß doch, daß im Irrationalismus die Gefahr des religiösen Agnostizismus verborgen liegt. Er will sie bannen, indem er von einem irrationalen ‚Erkennen‘ spricht, von einer Intuition, die im Glauben wirksam sei. In der Philosophie unserer Tage findet

---

[13]) Heinzelmann: Glaube und Mystik, S. 31.

[14]) a. a. O. S. 31.

[15]) Ist dieser Gedanke biblisch-„reformatorisch“? Es kann doch wohl nicht verneint werden, daß er immer in der katholischen Kirche lebendig war.

[16]) Weber: Das Geisteserbe der Gegenwart und die Theologie, S. 34.

[17]) a. a. O. S. 91.

[18]) a. a. O. S. 150.

[19]) a. a. O. S. 139 f.

er bezeugt, daß Erkennen nicht gleich rationalem Erkennen sei. Das irrationale, intuitive Erkennen, das im Glauben wirksam ist, erfaßt nach seiner Ansicht durch die Antinomien und Paradoxien, die in der Offenbarungswirklichkeit liegen, die hindurchleuchtende gottgeschenkte Wahrheit. „Heute ist die Warnung vielleicht nicht müßig vor einem Schwelgen in Antinomien und Paradoxien, das auch durch das Neue Testament und Luther gerichtet wird ... Eine Dialektik, die fast nur noch scheiden, auseinanderreißen kann, weil sie sich der ‚Intuition' des Glaubens selbstherrlich entwindet, ist nicht Erfüllung der theologischen Aufgabe" [20]). Zwar ist Gott unergründliches Geheimnis. „Aber andererseits bleibt es das Geheimnis des Glaubens: Der ‚unbekannte Gott' doch bekannt, weil er sich einen Namen gegeben, und darum auch zu bekennen" [21]).

g) Weber versucht, seine Darlegungen über den Glauben am Neuen Testament zu orientieren. Mit Recht geht auch Wilhelm Koepp von den Schriften des Neuen Bundes aus, um den christlichen Glaubensbegriff zu gewinnen. Er findet bei den Synoptikern, daß dem Glauben ein Wahrnehmen und Erkennen irdischer Realitäten notwendig vorausgehe, ein Wahrnehmen, an das der Glaube anknüpft, das aber nicht selber Glaube ist [22]). Im Glauben selbst liegt ein nur ihm eigentümliches Erkennen, das mit der ihm vorhergehenden Kenntnisnahme an sich nichts zu tun hat. „Der Glaube selbst ist ein unmittelbares Wirklichkeitsüberführtsein von Gott als dem Vater und der Agape in, mit und unter Christus im Wort" [23]). Das unmittelbare Wirklichkeitsüberführtsein ist — das betont Koepp stark — „unlöslich gebunden, gemittelt und vermittelt durch ganz und gar kontingente Tatsachen: Durch Christus und das Wort" [24]). Durch dieses Vermitteltsein des unmittelbaren Wirklichkeitsüberführtseins begegnet Koepp dem Vorwurf, das, was er Glauben nenne, sei ‚Mystik'. Freilich gesteht er zu, daß der Glaube immer einen

[20]) a. a. O. S. 161.
[21]) a. a. O. S. 38.
[22]) Koepp: Panagape, Bd. 1, S. 96.
[23]) a. a. O. S. 130 f.
[24]) a. a. O. S. 133.

mystischen Zug habe. Er lebt „von einer gewissen, nicht rein unmittelbaren, aber doch eigentlichen Immanenz des transzendenten Gottes ... Er lebt geradezu von der Mensch-, Fleisch- und Geschichtswerdung des Ewigen, von der Weihnachtstatsache im tiefsten Sinne ...“ [25]). Die Wirklichkeitsüberführung von Gott ist eine Erfahrung, — allerdings eine Erfahrung, die sich von jeder anderen menschlichen Erfahrung unterscheidet. Die Gotteserfahrung des Glaubens nennt Koepp ‚Gottesanschauung‘, wobei er natürlich den Begriff der Anschauung nicht eng sinnlich, sondern erweitert verstanden haben will [26]).

h) Ähnlich wie Koepp hebt Georg Wehrung die Bedeutung der Bibel nicht nur für den Heilsglauben, sondern für den Gottesglauben überhaupt hervor [27]). In Christus ist uns ja nicht nur das Heil geworden, sondern auch Gott geoffenbart. Diese Offenbarung ist „nicht Mitteilung von Wissen, sondern eine die letzte Seinsbeziehung des Menschen berührendes, in der Geschichte, im Personleben Jesu Christi sich vollziehendes Sichdarbieten des heiligen Gottes“ [28]). Jesus Christus begegnet uns in der hl. Schrift. Mit ‚Glaubensintuition‘ müssen wir an die hl. Schrift herangehen. Diese Glaubensintuition „umfaßt ... zwei Seiten, ein Stellungnehmen (Glaube) und schauendes Geöffnetsein (Intuition) ... Dort ist der Wille zum Gehorsam aufgerufen, hier waltet die anschauend aufnehmende Erfahrung“ [29]). Die Erfahrung ist sittlich bedingt; die gehorsame Stellungnahme ist Werk des Hl. Geistes, ist Sollen und Müssen zugleich [30]).

i) Stark „protestantisch“ denkt Emanuel Hirsch über den Glauben. Hatten wir ihn nach den in seinem Werk ‚Das Christentum und der Idealismus‘ niedergelegten Gedanken

---

[25]) a. a. O. S. 135.

[26]) a. a. O. S. 49 f. — Koepp will nähere Darlegungen über die religiöse Erfahrung im 4. Bd. seiner Panagape machen, der bisher noch nicht erschienen ist.

[27]) Wehrung: Geschichte und Glaube, S. 308 ff.

[28]) a. a. O. S. 255.

[29]) a. a. O. S. 133.

[30]) Es sei hier bemerkt, daß Wehrung neben der revelatio specialis in der Hl. Schrift eine revelatio generalis kennt. a. a. O. S. 262.

neben Heim gestellt, so mag sein Büchlein ‚Der Sinn des Gebetes' hier genannt sein. In unserem Inneren sind wir alle als Geschöpfe, vor allem in unserem Geistsein, stumm preisgegeben an Gott. Und unbewußt, oder in halbbewußter dunkler Ahnung spüren wir, daß Gott uns unheimlich nahe ist. Die Geschichte unseres Lebens will dieses im letzten heimlichen Selbstbewußtsein gegebene Gottesverhältnis uns offenbar machen. „Jede Freude, die uns weit macht, jede heilige Forderung, die uns im Gewissen bindet ... möchte von uns als Gruß von Gott, d. h. aber als Ruf ins wagende Gebet verstanden werden" [31]). Ob sie so verstanden wird, hängt von meiner Entscheidung ab. „Gottes Offenbarung an mich wird von mir in meiner Entscheidung für ihn erfahren; das reine Empfangen der Gnade vollzieht sich als ein tätiges Erzeugen" [32]). Diese Entscheidung ist Gebet, setzt also schon wieder Glauben voraus. „Diesen Glauben aber, der das Gebet trägt, der selber Gebet ist, nennt Luther ein Wagnis, daran wir uns setzen müssen mit dem ganzen Menschen. Luther hat niemals eine andere Gewißheit darum, daß Gott ihn höre, gekannt, niemals eine andere gelehrt als die dieses wagenden Glaubens ... immer nur im Wagnis des zu Gott sich erhebenden Herzens, nie davor oder daneben, sind wir Gottes oder seiner Gnade gewiß. Glaube bleibt allzeit Gehorsam, der allein auf Gottes Wort und Verheißung hin, ohne jede andere Stütze, aus sich herausgeht und ein Herz zu Gott faßt" [33]).

Heimlich ahnt der Mensch bei seinem wagenden Gebet schon, daß in seinem Beten die Gnade verborgen ist, die er sucht. Beten muß immer Antwort sein auf einen Ruf Gottes, muß immer Empfangen der Gnade sein, die eben im tätigen Wagnis des Gebetes ergriffen wird. Sonst wäre das Gebet Werkgerechtigkeit, Gesetzesdienst. Es muß also irgendein Wort vernommen sein, auf das hin man es wagen könnte. Dieses Wort, dieses Zeichen von Gott ist jedem gewährt in

31) Hirsch: Der Sinn des Gebetes, S. 34.

32) a. a. O. S. 31.

33) a. a. O. S. 31 f. Vgl. auch Hirsch: Schöpfung und Sünde in der natürlich-geschichtlichen Wirklichkeit des einzelnen Menschen, S. 39 bis 60.

der letzten Einsamkeit seiner Seele, in der er Gott verhaftet ist[34]).

B. Kritik und Wertung.

1. Der Glaube und das Geglaubte. Eine Wertung der dargelegten Gedanken über Gnade, Glaube und Geist in der protestantischen Theologie haben wir zum Teil schon in den einführenden Worten zu unserem Kapitel vorweggenommen. Eine Auseinandersetzung ist hier, wo wir gänzlich auf dem Boden der Theologie stehen, nur möglich bei gemeinsamen Voraussetzungen. Erkennen wir die hl. Schrift als Autorität in unserer Frage an, und zwar die ganze hl. Schrift, — Paulus und Johannes und die Synoptiker —, so will uns scheinen, müßte man zu ein und demselben Glaubensbegriff kommen.

Will man diesen Glaubensbegriff philosophisch durchdenken — es ist keine unwesentliche Aufgabe der Theologie, die Glaubenswahrheiten der Offenbarung philosophisch zu durcharbeiten —, so hat dabei die katholische Theologie den gewaltigen Vorzug einer klaren, festliegenden Terminologie. Sie mag infolgedessen zuweilen weniger ‚geistreich' erscheinen, aber was liegt daran, wenn sie umso größere Klarheit und Wahrheit hat.

Mangel an Klarheit liegt bei vielen Protestanten vor allem darin, daß sie den Glauben und das Geglaubte nicht genügend auseinanderhalten, bzw. daß sie vielfach nicht beachten, wie wesensnotwendig der subjektive Glaube auf das objektiv zu Glaubende hingeordnet ist. So ist der Glaube nach Rade[35]) ein irrationales Drängen im Menschen, aus dem erst der Glaubensinhalt geboren wird. Nach Winkler[36]) erlebt der Mensch im religiösen Erlebnis sein Bewußtsein und Gott zugleich. Aus diesem dunklen Erlebnis holt er den Sinngehalt heraus, da anderenfalls dieses Erlebnis gänzlich zerfließen würde. Das Herausschälen dieses Sinnes aus dem dunklen Erlebnis ist der Glaube. — Spekulationen dieser Art sind

[34]) Vgl. oben 2. Kapitel S. 38 f.
[35]) s. oben S. 116.
[36]) s. oben S. 117 f.

seit Schleiermacher in der protestantischen Theologie lebendig. In modernistischen Kreisen suchten sie hie und da auch in der katholischen Theologie sich breit zu machen. Daß sie sich in der katholischen Theologie nicht halten konnten, ist selbstverständlich.

Erkanntes und Erkennen, Fürwahrzuhaltendes und Fürwahrhalten, zu Glaubendes und Glauben müssen immer zweierlei sein. Das Erkennen, das Fürwahrhalten, das Glauben fordern immer ein Objekt, ein Gegenüber. Nur in dem absolut einfachen Wesen Gottes ist Erkennen und Erkanntes in jeder Beziehung eins. In Gott gibt es keine Unterschiede. Für Gott gibt es kein Gegenüber. Wenn Christus von sich sagt: „Ich bin die Wahrheit", so liegt darin, daß er die erkennende Wahrheit und die erkannte Wahrheit ist, daß in ihm die ontische Wahrheit und die noetische Wahrheit ein und dasselbe sind. Gott ist absolut einfach. Nicht, als ob diese Einfachheit in ihm Leere wäre, sondern sie ist unendliche Fülle. So aber, wie Gott etwas von dem unendlichen Reichtum seiner allumfassenden Idee, die Er selber ist, nach außen in der Schöpfung ausspricht, wird das, was in Gott eins und schlechthin einfach ist, zur Vielfältigkeit der Dinge dieser Welt. Es muß so sein, denn was absolut ist und schlechthin einfach, ist Gott. Gott kann aber keinen Gott erschaffen. Wenn Gott schafft, dann ist es etwas Außergöttliches, was er schafft. Dieses Außergöttliche ist notwendig eine Mannigfaltigkeit und Vielfältigkeit. Die Fülle der göttlichen Einfachheit, die eine unendliche Idee, die von Gott gedacht wird, und die mit Gott und seinem Wesen identisch ist, ist in der Schöpfung ‚zerlegt' in unzählbar viele Einzelideen, die jede für sich und die alle in ihrer Gesamtheit und Ordnung Abbild des Summum Bonum und Hinweis auf den Schöpfer sind.

Wenn Gott nun die in seinem geistigen Wesen liegende Rationalität, die bei ihm Erkennen und Erkanntes zugleich ist, in der Schöpfung darstellen will, so zerfällt das Erkennen und das Erkannte in eine Zweiheit. Im vernunftbegabten Geschöpf liegt die Fähigkeit zu erkennen, und in den Dingen liegt das Erkennbare. Das Erkennen fordert immer ein Gegen-

über, wenn es sich aktualisieren soll. Selbst die Empfindungen kommen nur dadurch zum reflektierten Bewußtsein, daß sich das Ich diesen Empfindungen gegenüberstellt, daß es sie objektiviert. Wenn Gott dem Menschen den Intellekt gab, so mußte er zugleich auch das Intelligible schaffen. Er mußte das Erkennen hinordnen auf ein Sein und mußte das Sein hinordnen auf eine Erkenntnis.

Gilt das für die Ordnung der Natur, so nicht minder für die Ordnung der Übernatur. Der Glaube ist eine übernatürliche, gottgeschenkte Fähigkeit. Wenn diese sich aktualisieren soll, fordert sie eine übernatürlich geoffenbarte Wahrheit als ihr Gegenüber. Ohne dieses Gegenüber ist gar kein Akt des Glaubens möglich.

Es kann also nicht erst aus dem Glaubensakt das Gegenüber werden. Auch ist Gott selbst nicht das unmittelbare Gegenüber des Glaubensaktes. Es gibt kein unmittelbares Erfassen oder Erschauen Gottes auf Erden. Wie der Glaube als gottgeschenkte Fähigkeit nicht „Gott selbst im Fleische" (Rade) ist, sondern — wenn auch etwas Übernatürliches, so doch Geschaffenes, so ist das diesem Glauben zugeordnete ‚Intelligible' nicht unmittelbar Gott selbst, sondern von Gott geoffenbarte, geschaffene Wahrheit. Gott selbst ist nicht das unmittelbare Gegenüber des Erdenmenschen. Selbst in den Offenbarungen, die den Propheten gegeben wurden, haben diese nicht unmittelbar die ewige Wahrheit — Gott — erfaßt, sondern es waren geschaffene Wahrheiten, — Auditionen und Visionen — durch die Gott sich ihnen kund tat. Glaube und geoffenbarte Wahrheit gehören zusammen. Denn man mag den Glauben bestimmen wie man will, ein Gegenüber, ein Erkenntnisinhalt ist immer im Glauben mitgemeint, wenn man sinnvoll vom Glauben sprechen will. Glaube und geoffenbarte Wahrheit sind nicht eins; aber sie verlangen nach einander. Eines ohne das Andere wäre sinnlos und zwecklos, und zwar gerade so sinnlos und zwecklos wie eine Erkenntnisfähigkeit ohne Erkennbares, oder wie Erkennbares ohne eine ihm zugeordnete Erkenntnisfähigkeit.

2. Verstand und Wille im Glauben. Haben wir mit den bisherigen Ausführungen nicht die Rationalität des

Glaubens allzu sehr betont? Ist nicht der Glaube in großem Maße Sache des Willens? Ist er nicht, wie Hirsch meint, Entscheidung, Wagnis [37]), wie Wehrung meint, Gehorsam, Stellungnahme, Sollen und Müssen? [38]) —

Wir halten zunächst fest, daß der Glaube wesenhaft in der Vernunft mitfundiert ist. Er ist ein Fürwahrhalten von übernatürlich geoffenbarten Wahrheiten. Und wenn diese Wahrheiten auch nur ‚geschaffene' Wahrheiten sind, die nicht adäquat die ewige Wahrheit wiedergeben können, (finitum non est capax infiniti) so haben sie doch einen Wahrheitsgehalt, der hinweist auf etwas Entsprechendes in der ewigen Wahrheit. Dieser Wahrheitsgehalt wird im Glauben erfaßt. Er wird im Glauben vernommen. Mithin ist glauben auch eine Sache der Vernunft.

Aber das Fürwahrhalten im Glauben folgt nicht aus einer unmittelbaren Einsicht. Es ist weder ein Schauen noch ein schlußfolgerndes Erdenken. Die geoffenbarten Wahrheiten sind ja zum großen Teil schlechthin übernatürlich und darum alle Menschenvernunft schlechthin übersteigend. Es geht von ihnen kein unmittelbarer Zwang aus, daß sie bejaht werden müßten. Der ‚Zwang' zum Glauben liegt nicht in den geoffenbarten Wahrheiten, sondern in der subjektiven Glaubensgnade. Der Wille muß von der Gnade bewegt und angetrieben werden und muß dann seinerseits die auch von der Glaubensgnade erfaßte Vernunft zum Bejahen und Ergreifen der offenbarten Wahrheiten veranlassen. Vernunft und Wille, — beide sind beim Glauben tätig. Das scheint eine psychologische Analyse des Glaubensaktes, die der Gläubige aus seiner Selbstbeobachtung gewinnen kann, klar zu zeigen.

3. Zur Frage nach einer Psychologie des Glaubens. Aber können wir von einer psychologischen Analyse des Glaubensaktes sprechen? Wer eine völlig aufhellende Psychologie des Glaubensaktes geben will, der verkennt seinen übernatürlichen Charakter. Rade hat nicht ganz unrecht, wenn er schreibt: „Und so ist Glaube ... Gnadengabe ... ein Irrationales! Darum von der Ratio nicht zu

[37]) s. oben S. 123.
[38]) s. oben S. 122.

enträtseln“ [39]); — besser würde er geschrieben haben: etwas Überrationales oder Übernatürliches, und darum von der Ratio nicht zu enträtseln. Auch Heinzelmann führt richtig aus, „daß die Geburt des Glaubens geheimnisvoll ist ... nur Gott offenbar, weil von ihm gewirkt“ [40]). Eine völlig aufhellende Psychologie des Glaubens würde voraussetzen, daß die philosophierende und Psychologie betreibende menschliche Ratio fähig wäre, Übernatürliches zu erfassen. Dazu fehlt aber der natürlichen Ratio jede Möglichkeit. Wohl ist jeder Glaubensakt ein Akt im Menschen und vollzieht sich innerhalb des gesamten Bewußtseinsverlaufes. Die Glaubensakte „spielen sich in uns ab, sie tragen das Gepräge unserer seelischen Art, sie sind unser wirkliches seelisches Eigentum. Sie sind etwas in uns und an uns“ [41]). Soweit sie im Bewußtsein verlaufende seelische Akte sind, können die Glaubensakte natürlich psychologisch beschrieben werden. Aber, daß sie übernatürlich erhöhte Akte sind, — getragen von der gratia elevans — das kann die Psychologie unmittelbar nicht erkennen. Aus diesem Grunde dürfte es für die Psychologie schwer sein, ein festes menschliches Fürwahrhalten vom gottgewirkten Glauben zu unterscheiden. Da die Psychologie über den übernatürlichen Glaubensakt von sich aus — soweit der Glaubensakt wesenhaft übernatürlich ist — nichts auszusagen weiß, kann sie den übernatürlichen Glaubensakt nicht restlos analysieren. Sie kann höchstens einen natürlichen, menschlichen Glaubensakt beobachten und dann durch Analogieschluß sich ein Bild von dem übernatürlichen Glauben machen. Sie kann auch feststellen, daß im seelischen Verlauf sich Vorgänge und Akte befinden, für die es keine natürliche Erklärung gibt, „daß sich ein Geistiges dort geltend macht, das nicht zu unserem natürlichen Wesensbestande gehört, das durchgreifend anders ist als wir“ [42]). Aber weil und soweit der Glaube etwas Übernatürliches ist, kann nur die Offenbarung uns über den Glauben belehren. Diese aber sagt uns,

---

[39]) s. oben S. 116.
[40]) s. oben S. 120.
[41]) Schäder, s. oben S. 119.
[42]) s. Schäder, ebda.

daß die Glaubensgnade Vernunft und Willen erfaßt. Sie geht einerseits die Vernunft an. „Jeder, der vom Vater hört und lernt, kommt zu mir“ [43]). „Wir aber haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist, damit wir erkennen, was uns von Gott geschenkt worden ist“ [44]). Andererseits weiß die Offenbarung aber auch von der Willensgnade, von der Gnade, die den Willen des Menschen zieht. „Niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht“ [45]). Haben wir so aus der Offenbarung unseren Glauben über den Glauben gewonnen, dann erst kann auch unsere Vernunft auf dem Boden des Glaubens über den Glauben spekulieren (fides quaerens intellectum!). Und diese gläubige Vernunft wird uns zeigen, was auch die Offenbarung uns lehrt, was Winkler, Hirsch und Schäder gut gesehen haben, nämlich, daß die Glaubensgnade Gabe und Aufgabe ist. Glaube ist ja etwas Lebendiges. Wie das Leben dem Kind ohne all sein Zutun geschenkt wird, und wie dieses Leben doch in dem Augenblick schon, da es gegeben wird, von ihm selbst gelebt werden muß, damit es Leben ist und lebendig bleibt, so ist es mit der Gnade Gottes. Sie ist und bleibt immer: Gabe und Aufgabe.

---

[43]) Joh. 6.45.
[44]) 1. Kor. 2.12.
[45]) Jo. 6.44.

8. Kapitel.

Gott allein.

A. Die dialektische Theologie.

Wenn wir einen Rückblick tun auf alles bisher Dargelegte, so sehen wir, daß immer der Mensch beim Gotterfassen als beteiligt angesehen wurde. Der Mensch hat die angeborene Gottesidee, — er kann sein ursprüngliches Gegründetsein in Gott nicht vergessen; der Mensch ist Träger des religiösen Gefühls, in welchem sich Gott offenbart; der Menschenwille öffnet die Seele dem sich offenbarenden Gott; das in der Menschennatur gelegene religiöse Apriori bringt im Menschen die religiösen Gefühle und Vorstellungen hervor; der gottgewirkte Glaube führt als menschliches, seelisches Erlebnis zu Gott.

Gegen alles Menschliche, Subjektive, Psychologische im Gott-Mensch-Verhältnis verwahren sich die Theologen der dialektischen Theologie. Es gibt nach ihrer Auffassung überhaupt kein Gott-Mensch-Verhältnis, es sei denn, daß Gott das Gericht über alles Menschliche ist. Eine Beziehung zwischen Gott und Mensch kann nicht bestehen. Zwischen beiden liegt die „Todeslinie", die als unüberbrückbare Kluft Gott und Schöpfung trennt.

Luther, so sagten wir in unserer Einführung, konnte neben dem Willen Gottes keinen Menschenwillen als zuständig anerkennen. Aller Menschenwille ist ihm Sünde. Die Theologen der dialektischen Theologie sehen konsequenter. Nicht nur der geschöpfliche Wille ist Sünde, sondern schon das geschöpfliche Sein. Alles kreatürliche Sein steht unter dem Gericht.

Es ist ein qualitativer Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit. Darin liegt das Grundaxiom der ganzen dialektischen

Theologie. Alles, was geschöpflich ist, ist zeitlich. Es kann sich dem Fluß des Werdens nicht entziehen. Im Zeitlichen kann darum niemals das ‚Ganz-Andere', das Ewige, gefunden werden. Es kann nicht von den im zeitlichen Verlauf denkenden Gedanken erreicht werden. Es kann nicht im seelischen Verlauf eines Erlebnisses, das zeitlich ist, erfaßt werden. Auch der Mensch selbst steht in dem unendlichen Werden, das nirgends einen festen Punkt und darum auch kein Maß hat. Des Menschen Maß ist Gott. „Und wo er Gott verloren hat, da muß er ihn suchen bis in alle Unendlichkeit, und er wird ihn gerade in keiner Unendlichkeit finden. Denn Gott in der Unendlichkeit der Bewegung des Lebens oder in ihrem unendlichen dialektischen Gegensatz suchen, heißt den Gott suchen, den man sich nach dem Bilde der eigenen Maßlosigkeit gemacht hat" [1]). Es gibt vom Ewigen zum Zeitlichen keine diagonale und auch keine horizontale Verbindung. Nur die richtende vertikale Linie kann von Gott her das Geschöpfliche treffen. Weil nach Barth besonders die Theologie des vorigen Jahrhunderts den absoluten, qualitativen Unterschied zwischen Zeit und Ewigkeit nicht genügend beachtet hat, ist die Theologie in die Krise geraten, in der sie sich heute befindet, und aus der die dialektische Theologie sie herausführen will.

Schleiermacher vor allem war es, der Glaube, Offenbarung und Gefühl identifizierte. Von ihm rührt die stärkere Betonung des Subjektivismus in der protestantischen Theologie, der nach Ansicht der Dialektiker Götzendienst ist und den Tod des Glaubens bedeutet [2]). Neben Schleiermacher standen die Rationalisten der Aufklärung, die ebenso wie dieser Religion, Glaube und Offenbarung vermenschlichten, die alles in einer menschlichen Vernunftreligion aufgehen ließen.

Ritschl mit seiner Schule wollte aus dem Gefühlsmäßigen, Psychologischen heraus. Er ist stark ethisch interessiert. Meinte Schleiermacher bei sich selbst und überhaupt bei den Menschen die Religion als ein ganz unverkennbares Sonder-

[1]) Friedrich Gogarten: Illusionen, S. 18.

[2]) Vgl. Brunners Kampfschrift gegen Schleiermacher: Die Mystik und das Wort.

gefühl auftauchen zu sehen, so betrachtet Ritschl sie als einen Anspruch, den der Mensch an sich zu stellen lernen soll, wenn ihm irgendwie Gott begegnet ist. Und Gott begegnet dem Menschen in der geschichtlichen Person Christi.

Im Kampf gegen Schleiermacher und seine Anschauungen wendet sich die dialektische Theologie gegen allen Psychologismus im Glauben; im Kampf gegen die Ritschl-Schule hat sie es verstanden, die Geschichte durch das ‚Zu-Ende-denken' zum Problem zu machen. Der konsequente Historismus in der Religion mache diese zu einem „ganz und gar kulturbedingten und kulturgefüllten Produkt der allgemeinen Menschengeschichte" [3]).

Schleiermacher und seine Anhänger bleiben ebenso wie Ritschl mit seinen Schülern diesseits der Todeslinie, die die Zeit von der Ewigkeit trennt. Sie bleiben auf der Horizontalebene, in welcher immer nur Zeitliches, Geschöpfliches, nie Ewiges, Göttliches gefunden werden kann.

Religion und Theologie können überhaupt nach den Theologen des „Wortes" niemals aus dem Menschlichen heraus. Der Gott der Religion ist ein Götze, da er vom Menschen nach seinem Bild und Gleichnis gemacht ist. Der wahre Gott ist nur gegeben in Offenbarung und Glaube. In der Offenbarung ist die senkrechte Linie gezogen, welche die Todeslinie durchschneidet und das Zeitliche trifft. Der Treffpunkt ist aber ein mathematischer Punkt, so daß die Offenbarung nicht etwa etwas Zeitliches wird, sondern Ewiges bleibt.

1. Wenn wir nun kurz einzelne von den Theologen der dialektischen Richtung aufführen, so sei zuerst Karl Barth genannt. Er ist der eigentliche Träger der neuen Bewegung innerhalb der protestantischen Theologie. Sein Römerbrief ist für viele eine Grenzscheide geworden. In der Sprache und Art eines Propheten richtet er alles Menschentun und Menschensein Gott gegenüber. Alles Menschentun ist relativ. Relativ ist alle Geschichte, auch die Geschichte des Heils und des Glaubens. Relativ ist alles im Seelenleben, auch das Seelische am Glauben. Absolut anders ist alles in der ewigen Welt Gottes. Gott thront in absoluter Transzendenz. Darum

[3]) Frd. Gogarten: Die religiöse Entscheidung, S. 76.

müssen alle Aussagen der Theologie, — die menschliche Aussagen in menschlichen Worten sind — sofort wieder verneint werden. Die Theologie hat in einer stets gleitenden Dialektik zu denken. In dieser Dialektik gibt es keine Synthese, wie Thomas sie sucht, sondern sie bleibt immer Spannung, weil diese Spannung im Gott-Mensch-Verhältnis begründet ist. Es gibt keine Synthese zwischen Gott und Welt, zwischen Zeit und Ewigkeit. Darum gibt es auch keinerlei Weg von der Zeit zur Ewigkeit, von der Welt, vom Menschen zu Gott. Der Mensch kann nur zu Gott kommen durch die Offenbarung und den Glauben. Wenn wir sagen: der „Mensch" kann durch Offenbarung und Glaube zu Gott kommen, so ist das schon falsch; denn im Glauben muß alles, was geschöpflich ist, verneint werden, auch der Mensch. „Der Glaube des Menschen ist ... der Wille zum Hohlraum"[4]). „Es gibt keine menschlichen Voraussetzungen (pädagogische, intellektuelle, ökonomische, psychologische etwa), die dem Glauben vorgängig erfüllt sein müßten. ... Glaube ist für alle der gleiche Sprung ins Leere"[5]). Beim Glauben geschieht nichts, was der Mensch tut, sondern alles wird von Gott getan. Das Wort Gottes, in welchem Gott sich offenbart, ist nur in Gott und im Bewußtsein Gottes. In irgend einer menschlichen Erfahrung kann es nicht gegeben sein. Es kann nur geglaubt werden. Dieser Glaube ist ein Wunder Gottes. Und dieses besteht darin, daß im Letzten alles von Gott selbst getan wird, das Reden und das Hören des Wortes.

Durch Psychologismus und Historismus hatte die protestantische Theologie sich festgefahren. Den Psychologismus und Historismus wollen alle Anhänger der ‚Theologie der Krise', der dialektischen Theologie, durch ‚Zuendedenken' nach der Art Heims vernichten. Nach dieser negativen, zerstörenden Arbeit folgt die positive, aufbauende. Dieses Positive ist bei Barth vor allem die Dialektisierung des Glaubenserkennens und das existentielle Denken. Glaube ist nach Barth, wie schon oben gesagt, ein Wunder Gottes, in welchem Gott sein Wort redet und hört. Glaube und Offenbarung sind

---

[4]) Karl Barth: Der Römerbrief, S. 17.
[5]) a. a. O. S. 73 f.

unzertrennlich. Wenn der Mensch über den Glaubensinhalt sprechen will, so muß er dialektisch sprechen, weil Menschenrede und Menschengedanke endlich sind und darum in keiner Weise an das Absolute heranreichen. Jedem Satz über Gott muß sofort der Gegen-Satz entgegentreten. Gottes Gnade — Gottes Gericht; Gottes Liebe — Gottes Zorn. Eine Synthese darf und kann der Mensch nicht finden. Die Synthese ist für den Menschen einfach das Nichtwissen. Immer muß der Mensch schlechthin den Sprung vom Ja zum Nein machen. Würde er die Synthese suchen, so vergäße er den qualitativen Gegensatz zwischen Gott und Geschöpf, zwischen Zeit und Ewigkeit, so würde das theologische Denken rein menschlicher Rationalismus und geriete erneut in die Krise. Rationalismus hat es zudem immer mit dem Allgemeinen zu tun; Theologie soll über Offenbarung sprechen, und Offenbarung ist alles andere denn Allgemeines. Offenbarung ist aber auch nicht etwas geschichtlich Besonderes. „Barth will weder den geschichtslosen Rationalismus, noch den historischen Relativismus. Weil der eine mit der Kategorie des Allgemeinen, der andere mit der Kategorie des Besonderen arbeitet, unternimmt Barth das Unmögliche und Sinnlose, beide Kategorien über Bord zu werfen. Aber die Prolegomena scheinen hier einen grundsätzlich neuen Weg zu suchen“ [6]). Dieser neue Weg ist der Weg des zugespitzten existentiellen Denkens.

Dieses denkt immer das Ich, die eigene Existenz mit. Es hat daher als solches keine Gegenstände, die uns gemeinsam sein könnten. Es ist eben immer die ganz besondere Existenz des Einzelnen im Denken mit inbegriffen. Dieses existentielle Denken ist auch kein Denken über eine historische, vergangene, relative Begebenheit. Als existentielles Denken steht es notwendig im Jetzt und Hier. Es ist immer „existentielle Entscheidung“, ist freies Wagnis des Glaubens. Diese „existentielle Entscheidung“, dieses freie Wagnis des Glaubens, das als freies Wagnis aber existentielles Verhalten ist, ist, vom Menschen aus gesehen, der Weg zu Gott. Von Gott aus gesehen ist diese menschliche „existentielle Entscheidung“, ist dieses freie Wagnis allerdings Gehorsam, —

[6]) Theodor Siegfried: Das Wort und die Existenz, 1. Bd. S. 261.

Gehorsam, der aber die Forderung Gottes nicht in einem ihm vorhergehenden passiven Erlebnis erfährt, sondern der erst in der existentiellen Entscheidung selbst Gottes und seiner Forderungen inne wird.

2. Emil Brunner hat im positiven Aufbau eine andere Art: Den Wirklichkeiten des Glaubens ist innerhalb der Vernunft kein Platz gegeben. Sie sind reine Wahrheiten, Sinn, Wort. „Was sollte sich offenbaren, was zu glauben sein, als Geist, Sinn, Wort?“ [7]) Ein gewisser Logismus liegt in den Anschauungen Brunners.

Der Glaube geht den Geist an und läßt sich wie alles Geistige nicht beschreiben. „... sobald der Glaube als innerer Prozeß, als seelisches Geschehen, sei's nun als Tun oder Leiden der Menschen aufgefaßt wird, ist die Werkgerechtigkeit, die anthropologische Fragestellung und mit ihr die alte unselige Ungewißheit wieder da“ [8]). Das rein seelische Geschehen läßt sich in seinen einzelnen Phasen verfolgen und beschreiben, das Tun des Geistes nicht. Das Hören eines Satzes ist etwas Sinnlich-Seelisches. Es kann in seinem Ablauf gemessen und beschrieben werden. Das Erfassen des Sinnes eines Satzes sprengt allen Assoziationsmechanismus. Es kann nicht beschrieben werden. Es ist nicht seelisch, es ist geistig. So ist auch der Glaube etwas, was den Geist angeht. „Sein wesentliches Merkmal ist ... das Absehen von allem Seelischen. Er ist nicht Gefäß, das auch mit einem anderen Inhalt gefüllt werden könnte, sondern er ist das Gefäß dieses Inhaltes, erzeugt durch eben diesen Inhalt... Er ist, einfach gesagt, nichts anderes als das Auf-Gott-allein-gerichtet-sein ... der Glaube ist desto reiner, je weniger von ihm ausgesagt werden kann, je leerer er an sich ist. Der Glaube ist reine Sachlichkeit“ [9]). Mit dem Glauben ist es wie mit dem Sinnerfassen. Der Sinn eines Urteils liegt nicht in dem seelischen Ablauf der Vorgänge in dem Urteilenden, während er das Urteil denkt. Diese seelischen Vorgänge sind etwas Fließendes. Sie sind zeitlich und vergehen. Der Sinn des Urteils ver-

---

[7]) Brunner: Erlebnis, Erkenntnis und Glaube [3], S. 123.
[8]) Brunner: a. a. O. S. 36.
[9]) a. a. O. S. 90 f.

geht aber nicht. Er bleibt. Er wird nicht, sondern er gilt immer. Er wird gefunden. Bei diesem Finden tritt der Geist aus dem seelischen Geschehen heraus und macht einen Sprung in das Transsubjektive. Ein ähnlicher geistiger Akt wie beim Sinnerfassen liegt beim Glauben vor. Er ist Sprung ins Transzendente. Er ist ein spontaner Akt des Geistes. Über dem Wirrwarr des Seelisch-Sinnlichen erscheint auf unbegreifliche Weise der Geist, die Vernunft. Über der Welt der Vernunft erscheint auf ebenso unbegreifliche Weise die Offenbarung Gottes. Sie steht über der Vernunft und darum darf die Vernunft nicht über sie richten. Es steht vielmehr die Vernunft unter dem Gericht der Offenbarung. „Die Offenbarung Gottes in Christus ... ist das Wort aller Worte, das, was nicht mehr wir messen, sondern was uns mißt, das, was nicht mehr wir sehen, sondern was uns sieht, uns erkennt, und dem gegenüber wir nur die Möglichkeit haben, entweder zu glauben oder zu verwerfen“ [10]).

Wie kommt nun die Offenbarung zu mir? Sie ist ja kein allgemeines Geschehen, keine „allgemeine“ Offenbarung, sondern ein besonderes, konkretes, einmaliges Geschehen. Die Offenbarung fand einmal statt in Jesus Christus. Sie ist also ein Perfektum. Gott h a t in Christus gesprochen. „Aber dieses Perfektum ist nicht ein perfectum praeteritum, sondern ein Perfektum praesens: Dieses Wort von damals spricht heute (in der hl. Schrift). Dieses ganz und gar Äußere — der Buchstabe der Schrift — wird inneres Wort, Gewißheit, Einsicht, Anerkennung. Es hat nicht bloß die Form der autoritativen Gegebenheit, sondern zugleich die entgegengesetzte Form der evidenten Erkenntnis. Es fordert nicht blinde Unterwerfung, sondern nimmt den Geist innerlich gefangen, trotzdem es das Gegenteil einer „allgemeinen Wahrheit“ ist [11]).

Die dialektische Theologie ist die Theologie der Offenbarung. Darum muß sie immer wieder zurückkommen auf den ‚Glauben‘ und das ‚Wort‘. Wir können die weitgehenden Spekulationen über das Wort Gottes und die verschiedenen An-

[10]) a. a. O. S. 123.

[11]) Brunner: Religionsphilosophie protestantischer Theologie, S. 7.

sichten der Vertreter der dialektischen Theologie über das Problem des Wortes hier nicht einzeln wiedergeben.

3. Besonders eingehende Darlegungen über das Wort finden wir bei Thurneysen. Seine Gedanken, die trotz mancher Variationen denen der anderen Dialektiker selbstverständlich verwandt sind, seien hier kurz aufgeführt:

Das Wort Gottes, das uns anspricht, ist zugleich völlig Menschenwort. Das von Menschen gesprochene Menschenwort macht Gott hic et nunc zu seinem Wort, das er wirklich selbst spricht. Wenn der Mensch dieses Gotteswort als Gotteswort hört, so ist dieses Hören natürlich nicht des Menschen Werk, sondern Gottes Werk. Dieses Hören ist nicht menschliches Erleben, nicht inneres Licht, sondern ist Glaube, der es mit Offenbarung zu tun hat. Offenbarung ist immer Sprechen Gottes, Wort Gottes. „Dieses Wort Gottes liegt allein vor in der Schrift“ [12]). Dieses von Menschen gesprochene Schriftwort erfassen wir in der Offenbarung als Gottes Wort. Das heißt: „Jetzt gibt es unter all den vielen Menschenworten in der Welt ein Menschenwort, dessen sich der bedient, den alle Himmel nicht zu fassen vermögen, um uns durch dieses Wort anzusprechen, daß also das Menschenwort, das es ist, Gottes eigenes Wort ist ... Es besteht ... die Gefahr..., den Satz: ‚So redet Gott‘ in einem übertragenen, indirekten Sinne zu verstehen. Das heißt, man ist wohl bereit, das Wort, das mit dem Anspruch zu uns kommt, Gottes Wort zu sein, als göttliches Wort aufzunehmen, aber doch auf keinen Fall so, daß Gott selber redend in diesem Wort zu uns tritt, sondern nur so, daß wir diesem Worte das Prädikat ‚göttlich‘ geben, weil es uns etwas Hohes, Tiefes zu enthalten scheint, das wir als göttliche Wahrheit anzusprechen geneigt sind. Wir deuten dieses Wort als göttliches Wort. Wir suchen und sehen in ihm, hinter ihm einen Sinn, den wir göttlich nennen möchten, weil er uns von Gott zu kommen scheint. Wir — sage ich — wir deuten, wir sehen, uns scheint ... und das heißt, wir ziehen dieses Wort vor das Forum unserer Urteilskraft und anerkennen es dort als göttlich. Es ist klar, daß dann dieses Wort für uns nicht darum Gottes Wort ist, weil es Gott wirk-

[12]) Thurneysen: Das Wort Gottes und die Kirche, S. 41.

lich zu uns redet, sondern auch, wenn er selber zu uns reden sollte, ist es göttlich für uns nur darum, einzig darum, weil wir es so beurteilen ... Wir sind also Herren und Richter über dieses Wort. Woher wir aber wissen, was göttlich ist, das ist bei diesem Verfahren nicht gesagt“ [13]).

Die Schrift ist geschichtlich geworden, wie alles Irdische. Aber Gott nimmt die Worte der Schrift, die Menschenworte sind, und macht sie zu einem Wort. „Das kann sich nur ereignen, wenn es sich ereignet! Dieses Ereignis aber, über das wir wahrhaftig in keinem Sinn verfügen, es ist gemeint mit Offenbarung“ [14]).

Eduard Thurneysen betont wie alle Dialektiker der Barthschen Richtung die absolute Transzendenz alles Göttlichen. Er verwirft wie diese alles Menschliche und Subjektive beim Glauben. Und doch klingt etwas von der alten Erlebnistheologie bei ihm an. Er kennt eine Selbstevidenz, mit der die Wahrheit über Gott auftritt. Diese Selbstevidenz unterscheidet sich zwar von der Selbstevidenz, mit der allgemeine Vernunftwahrheiten auftreten, ist aber doch Selbstevidenz. Wenn es zu einem wirklichen Erkennen Gottes kommt, haben wir es „nicht mit einer allen Vernünftigen direkt anschaulichen und verständlichen Wahrheit zu tun, sondern mit einer Wahrheit, die eben, um wahr zu werden, besonderer Erleuchtung und Offenbarung bedarf, und die, indem sie wahr wird, diese besondere Erleuchtung und Offenbarung selber ist“ [15]).

Selbstevidenz, Erleuchtung, Offenbarung, das klingt wirklich an die verurteilte Erlebnistheologie an.

4. Bei Friedrich Gogarten wird man Ähnliches nicht lesen. Bei ihm gibt es der Offenbarung gegenüber nicht Evidenz, Erleuchtung oder dergleichen, sondern nur Entscheidung. „Es liegt alles daran, sich darüber klar zu sein, daß es kein Sehen und kein Hören der Offenbarung Gottes gibt, ohne die Entscheidung für sie“ [16]).

Entscheidung ist ihm Gehorsam im letzten Sinn, Gehorsam, bei dem eigene Überzeugung keine Rolle spielt. Gehorsam

[13]) Thurneysen: a. a. O. S. 209 f.
[14]) a. a. O. S. 211.
[15]) a. a. O. S. 41 f.
[16]) Gogarten: Illusionen, S. 4.

dem Ewigen gegenüber gibt es nicht, weil das Ewige mich nirgend unmittelbar erreicht; Gehorsam einem Unendlichen gegenüber kann es auch nicht geben, da ich selbst im unendlichen Werden mit stehe, und wenn ich etwa dem Gesetz des unendlichen Universums gehorche, nicht nur etwas anderem gehorchen würde, sondern zugleich mir selbst. Befehl und Gehorsam wäre nicht schlechthin zweierlei. Gehorsam gibt es aber nur gegenüber einem von mir ganz getrennten Befehl. Da ich selbst ein Stück und Teil des unendlichen (nicht ewigen!) Werdens bin, kann ich wirklich gehorsam sein nur da, wo ein endliches Gegenüber ist, das nicht in das unendliche Werden mit eingespannt ist. Wäre es mit in das unendliche Werden eingespannt, dann hätte es wieder Berührung und Einheit mit mir.

Wenn es Gehorsam und Entscheidung geben kann, dann muß es eingeordnet in den allgemeinen Zusammenhang der Geschichte — denn nur, was in den allgemeinen Zusammenhang der Geschichte eingeordnet ist, kann mir begegnen — etwas Endliches geben, das sich der Auflösung im unendlichen Werden entzieht. Es gibt tatsächlich dieses Endliche, nämlich die an den Menschen gerichtete Offenbarung. Und dieses Endliche erlöst den Zusammenhang der Geschichte von der Unendlichkeit und Sinnlosigkeit seiner Bewegung. Es ist der feste Punkt, auf dem man stehen kann. Es ist das Maß, mit dem man messen kann. Aber dieses Endliche brauche ich nicht als endlich anzuerkennen. Ich kann es mit hineinschauen in den unendlichen Zusammenhang des Werdens. Wie ich mich ihm gegenüber verhalte, das ist meine Entscheidung. Die eine endliche Erscheinung kann man sehen als Erscheinung im unendlichen Zusammenhang des allgemeinen Geschehens, oder als endliche Erscheinung, die nicht im unendlichen Zusammenhang steht, und damit dem unendlichen Zusammenhang Anfang, Mitte und Ende gibt. Zwischen diesem Entweder — Oder gilt es zu entscheiden. Die endliche Erscheinung hat keine Legitimierung bei sich, durch die sie sich als endliche Erscheinung vor unserem Urteil ausweisen könnte. Wir dürfen auch nicht unser Urteil, das selbst im unendlichen Zusammenhang steht, über die ‚endliche' Erscheinung stellen

und diese dadurch wieder in den unendlichen Zusammenhang ziehen. „Hier bleibt nur die Entscheidung als Ausweg. Nur der Gehorsam gegen das Selbstzeugnis einer endlichen Erscheinung, daß sie Anfang, Mitte und Ende sei; nur der Glaube an das Wort“ [17]).

„Ob ein Faktum Offenbarung ist, kann ich auf keine andere Weise wissen, als so, daß ich die Offenbarung an mir geschehen lasse, das heißt, daß ich das Offenbarungswort verantwortlich, eben als Offenbarungswort, als Wort und Anspruch Gottes höre“ [18]).

B. Gott allein oder Gott und die Welt?

1. Das Gott-Welt-Verhältnis. Wir hatten Barth und Brunner — vielleicht die beiden bekanntesten Vertreter der dialektischen Theologie — schon erwähnt, als wir von der angeborenen Gottesidee sprachen [19]). Wir verglichen ihre Gedanken mit denen des hl. Bonaventura und fanden deutliche Anklänge an diesen Meister der Mystik. Aber kann es schärfere Gegensätze geben als die zwischen Mystik und dialektischer Theologie? Ist es möglich auf der einen Seite davon zu schreiben, daß der Mensch vom Ja kommt und nicht vom Nein, daß er sein ursprüngliches Gegründetsein in Gott nie gänzlich vergessen könne und auf der anderen Seite Gott und Schöpfung durch die „Todeslinie“ gänzlich zu trennen und jede Analogie zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen zu verwerfen? In der Tat findet sich hier ein Widerspruch, bei dem die Kritik über die Theologie der Krise einzusetzen hat. Sie selbst kann nicht konsequent bei der ‚Todeslinie‘ stehen bleiben, weil es eine absolute Todeslinie zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht gibt. Schon wenn wir von Geschöpf und Schöpfer sprechen — und es ist in der dialektischen Theologie immer davon die Rede — sprechen wir von einem Verhältnis, das zwischen Gott und Welt besteht, ohne daß dadurch natürlich Gott irgendwie relativiert wird. Die Schöpfung und das Verhältnis zwischen Schöpfer und Ge-

[17]) Gogarten: Illusionen, S. 18.
[18]) Gogarten: Ich glaube an den Dreieinigen Gott, S. 117.
[19]) Vgl. Kapitel 2, S. 39 ff.

schöpf ist ein Mysterium, ist eine geoffenbarte Wirklichkeit. Die Ratio versagt hier. Es will uns scheinen, als ob die Theologen der dialektischen Theologie zu stark am philosophischen Gottesbegriff (Gott = das Absolute) orientiert seien und zu wenig am religiösen Gottesbegriff der Offenbarung, wenngleich sie leugnen, daß es einen philosophischen Gottesbegriff gebe, und obgleich sie immer und ausschließlich von dem Gott der Offenbarung reden. Ihre Sprache ist religiös, prophetisch, ihre Geisteshaltung von gewaltigem religiösen Ernst, und doch ist der Grundgedanke ihres ‚Systems' unbewußt mehr menschlicher Philosophie entsprungen als christlichem Glauben. Der Philosoph — soweit er nur Philosoph ist — sieht zwar, daß die Welt bedingt ist, und kann darum erkennen, daß es ein außerweltliches Absolutes geben muß, aber er kann sich nicht erklären, wie zwischen diesem Absoluten und dem Relativen irgendeine positive Beziehung bestehen kann, ohne daß dadurch das Absolute seiner Absolutheit entkleidet wird, ohne daß es durch die Relation relativiert wird. Er steht hier vor einer Schwierigkeit, die ihm unentwirrbar scheint. Der homo religiosus sieht auch diese Aporie, aber er spricht sein: „Credo, quia absurdum" und bejaht diese Beziehung zwischen Gott und Welt, ohne daß er die Absolutheit Gottes antastet, weil er weiß, daß das, was dem beschränkten Menschenverstand absurd erscheint, für eine höhere Sicht nicht in sich widerspruchsvoll zu sein braucht, und weil er weiß, daß die Bedingtheit der Welt ein positives Gott-Welt-Verhältnis verlangt, wennschon er das Mysterium dieses Gott-Welt-Verhältnisses nicht völlig zu erhellen vermag.

Der Mensch, der nur den philosophischen Absolutheitsbegriff im Auge behält — auch der homo religiosus darf die Absolutheit Gottes nie vergessen — und der alles in der Religion und Frömmigkeit an diesem Absolutheitsbegriff mißt, der mag stolz sein auf seinen großen „Gottesbegriff", und merkt vielleicht gar nicht, wie sein großer Gottesbegriff so winzig klein wird, da das Absolute in gänzliche Transzendenz rückt, völlig unbestimmbar wird und schließlich gar den Charakter des Persönlichen verlieren kann. Das Personsein ist

aber an Gott das größte, wenn wir nach Menschenart reden wollen; und das fromme Mütterchen, das sich den Herrgott als Vater auf dem Himmelsthron vorstellt, hat einen größeren Gottesbegriff als der Philosoph, der über das absolute Sein seine Spekulationen macht und dabei die Persönlichkeit Gottes vergißt.

Wir wollen mit diesen Bemerkungen den Theologen der dialektischen Theologie nicht den Vorwurf machen, daß sie das Personsein Gottes vergäßen, sondern das wollten wir hervorheben, daß sie das Verhältnis zwischen Gott und Welt zu philosophisch betrachten. Sie wollen einen ganz großen „Gottesbegriff". Gott ist der Ganz-Andere. Nur dialektisch ist von ihm zu reden. Er ist der Absolute und darum durch eine unendliche Kluft von allem Geschöpflichen getrennt. In der Tat spricht aus diesen Gedanken eine große Idee von Gott. Und doch ist Gott noch größer. Er lebt in absoluter Transzendenz und zugleich in nächster Immanenz. Er ist durch eine unendliche Kluft von der Schöpfung getrennt und konnte doch in Christus selbst ein Mensch werden, einer in der Reihe der Geschöpfe.

Bei der absoluten Transzendenz Gottes stehen zu bleiben und alles Menschliche beim Gotterfassen zu leugnen, ist auch den Theologen der dialektischen Theologie nicht immer möglich. Brunner spricht bei der Offenbarung, die dem Menschen wird, von „Gewißheit, Einsicht, Anerkennung". Thurneysen kennt eine „Selbstevidenz" der offenbarten Wahrheit. Nimmt man aber den Glauben wirklich als „Sprung ins Leere", als unbegründetes wagendes Ja zum Worte Gottes, so taucht die Frage nach der Kirche auf.

2. Das Wort Gottes und die Kirche. Eine Antwort auf die Frage nach der Kirche muß dann gegeben werden, wenn man ernstlich fragt: Wo ist das Wort Gottes, das ich bejahen soll? Wer sagt mir, daß die hl. Schrift Wort Gottes ist, — die hl. Schrift, die rein natürlich gesehen ein so kompliziertes und langes Werden gehabt hat, wie sicher kein anderes Buch der Welt. Wenn Thurneysen meint, daß die Schrift zwar geschichtlich geworden sei, daß das Schriftwort von Menschen gesprochen werde, daß aber Gott bald

hier, bald dort das von Menschen gesprochene Schriftwort in wörtlichem Sinne zu seinem Wort mache, so müssen wir fragen: Wann und wo tut Gott das? Wer kann mir sagen, ob das gesprochene Bibelwort hic et nunc für mich Gotteswort war? Thurneysens Antwort: „das kann sich nur ereignen, wenn es sich ereignet", ist wirklich keine Antwort. Thurneysen selbst nimmt seine Zuflucht zu einer besonderen ‚Erleuchtung' und begibt sich, wie uns scheint, damit wieder auf den schwankenden Boden des subjektiven Erlebnisses.

Wenn ich mit Recht meinem persönlichen Gefühl und Erlebnis gegenüber skeptisch bin und von meinem Erlebnis aus nicht zu entscheiden vermag, ob dies oder das ‚Wort Gottes' ist, so muß eine gottgesetzte äußere Autorität da sein, die mir im Namen Gottes Gottes Wort verkündet, und die mein Ja verlangt ohne Rücksicht auf meine Einsicht, mein Erlebnis, mein Gefühl; — denn was bedeuten irrtumbedrohte Menscheneinsicht, schwankendes Gefühl und unbestimmtes Erlebnis für den Felsenboden des Glaubens? — Die hl. Schrift, die Gottes Offenbarung enthält, aber nicht Gottes Offenbarung ist, wuchs aus der Kirche heraus. Und die Kirche, nicht als menschliche Institution, sondern als der fortlebende Christus, als „endliche Erscheinung" im unendlichen Zusammenhang des Werdens und der Geschichte [20]), als Verkörperung des Ewigen im Zeitlichen, sie verkündet das Wort Gottes, zu dem ich mein Ja spreche, und was sie mir als Gottes Wort verkündet, das ist Gottes Wort, auch wenn mir es an Einsicht oder Evidenz dabei ermangeln sollte. Sie allein sagt mir auch, welche Bücher zur hl. Schrift gehören. Und wenn ich zum Wort Gottes, das die Kirche mir verkündet, ja sage, so ist es um dieses Ja etwas Geheimnisvolles. Es kann dieses Ja ein wirklicher „Sprung ins Leere" sein, ein Ja zu etwas „Paradoxem", ein Ja ohne jedes „Evidenzgefühl", ein Ja „über alle Vernunft" und doch ist es nicht nur ein äußerlich gesagtes Ja, sondern ein innerlich gemeintes Ja. Mysterium fidei!

Aber, wie komme ich zur Anerkennung der Kirche?, wird mancher zu fragen geneigt sein. Diese Frage scheint uns für

[20]) Vgl. oben S. 138 f. die Ausführungen Gogartens.

den Christen nicht ganz richtig gestellt; denn man ‚kommt' nicht zur Anerkennung der Kirche, sondern ist als Christ einfach in der Kirche. Wie wir als Kinder in unsere Familie hineingeboren sind, so sind wir als Christen in der Taufe, in der Wiedergeburt, in die Kirche hineingeboren. Und wie wir als Kinder nicht erst durch lange logische Erwägungen zur Anerkennung der Elternautorität kommen, sondern uns unter dieser Autorität wissen, so ist es mit uns Christen in unserem Verhältnis zur Autorität der Kirche.

In diese Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche ist jeder Getaufte hineingeboren. Mag der Protestant auch immer ihre Autorität leugnen, gänzlich verleugnen kann er sie doch nicht. Von dieser Einen Kirche nimmt er gläubig seine Bibel, von dieser Einen Kirche nimmt er das apostolische Glaubensbekenntnis, nimmt er den Sonntag als Tag des Herrn, das Kirchenjahr und vieles andere mehr.

Aber wie kommt der Ungetaufte zur Anerkennung der Kirche? Dadurch, daß die Kirche ihm begegnet, die lebendige Kirche mit ihrer Lebensfülle. So kamen auch die Jünger zum Glauben dadurch, daß Christus ihnen begegnete, der lebendige Christus. An diese Begegnung mit der Kirche knüpft meist die Glaubensgnade an. Sicherlich, auch an dem ‚Wort', das der Mensch vernimmt, entzündet sich der Glaube durch Gottes Gnadenwirkung und zwar vor allem an dem Wort (fides ex auditu); aber doch nicht so sehr an dem Wort als totem Buchstaben, als vielmehr an dem Wort Gottes, das die lebendige Kirche aus ihrer Wahrheitsfülle und ihrer Geistesfülle zu uns spricht.

Wir Katholiken, die wir in selbstverständlicher, kindlicher Gläubigkeit auf unsere Mutter, die Kirche hören, lassen uns von ihr Gottes Wort verkünden, und wir wissen, daß das, was sie uns als Gottes Wort verkündet, auch Gottes Wort ist.

Hiernach scheint das Wort Gottes nicht so unmittelbar zu uns von Gott gesprochen, wie es die dialektische Theologie wahr haben möchte.

Das ist richtig und nicht richtig. In Christus hat Gott unmittelbar zu den Menschen gesprochen. Was Christus gesagt hat, verkündet die Kirche weiter. „Lehret sie alles halten,

was ich euch aufgetragen habe“ [21]). So verkündet uns die Kirche heute das Wort, das Christus damals gesprochen hat. Aber wenn die Kirche uns unfehlbar das Wort des Herrn verkündet, das er damals gesprochen hat, so ist es doch irgendwie Christus selbst, der spricht. „Wer euch hört, der hört mich.“ Das ist nicht nur im übertragenen Sinne gemeint. Christus lebt in der Kirche weiter als Priester, Lehrer und Hirt. Wenn das kirchliche Lehramt autoritativ uns Gottes Wort verkündet, dann spricht Christus selbst. Dann braucht Gott nicht mehr dieses Menschenwort zu seinem Wort zu machen, dann ist dieses ‚Menschen‘-Wort Gotteswort. Daß wir Gottes Wort wirklich hören, das ereignet sich nicht nur, „wenn es sich ereignet“, das ereignet sich immer, wenn das kirchliche Lehramt als solches zu uns spricht.

Neben den rein theologischen Erörterungen über das Wort, das in diesem Zusammenhang immer eine Beziehung zur hl. Schrift und zur Predigt hat, finden wir in der dialektischen Theologie und auch sonst bei einigen Theologen auch mehr philosophische Darlegungen über das Wort. So hörten wir oben von Emil Brunner, daß an der Grenze unseres geistigen Seins ‚das Wort‘ an uns ergehe; daß durch das Ver-nehmen dieses Wortes erst die Vernunft zur Ver-nunft werde. Daß wir vom Jenseits der Grenze als Du angesprochen würden und dadurch erst zum Ich würden. Das uns ansprechende Wort sei etwas Geistiges, das einen Sinn in sich enthalte. Dieser Sinn zwinge sich nicht auf wie eine brutale Tatsächlichkeit, sondern verlange mein selbsttätiges Aneignen, mein Besinnen. Erst dem Sinn, dem Wort gegenüber seien wir frei, seien wir Mensch [22]).

Es steckt in diesen Gedanken viel Wahrheit. Auch die scholastische Philosophie weiß, daß die Menschenvernunft „angesprochen“ werden muß, um zur Vernunft zu werden; daß das Ich erst zum Selbstbewußtsein kommt und kommen kann, wenn ihm das Nicht-Ich begegnet. Und das, was unser Ich „anspricht“, ist etwas Geistiges. Es sind die ‚Formen‘ in der geformten ‚Materie‘, die uns ansprechen. Diese Wesens-

[21]) Mt. 28.20.
[22]) Vgl. oben S. 42 f.

formen sind etwas Intelligibles, sind etwas Geistiges, sie „sprechen uns an"; sie verlangen aber von uns das freie, selbsttätige Aneignen des Sinnes, der aus ihnen spricht. Diese ‚Formen' in der thomistischen Philosophie sind den ‚Ideen' Platos verwandt. Sie sind von Gott in der Schöpfung nach außen gesprochenes Wort, „logos spermaticos".

3. Abgrenzung der dialektischen Theologie gegen den Katholizismus. Es ist ein großes Verdienst der dialektischen Theologie, daß sie die Vermenschlichung der Offenbarung und die Subjektivierung der Religion zunichte zu machen sucht. Wenn sie dabei in das entgegengesetzte Extrem verfällt, und in der Religion, bzw. im Christentum nur noch Gott sieht, und nicht auch den Menschen, so ist das psychologisch verständlich. Die Geistesgeschichte der Menschheit vollzieht sich in Pendelschlägen und vermag nur schwer eine Spannungseinheit zu bewahren. Die dialektische Theologie durchschneidet diese Spannungseinheit durch die „Todeslinie", die Gott und Schöpfung trennt. Diese Todeslinie ist zugleich eine unüberbrückbare Kluft, die zwischen Katholizismus und dialektischer Theologie liegt, mag auch noch so viel in der dialektischen Theologie uns Katholiken sympathisch erscheinen. Dialektische Theologie — das bedeutet absolute Trennung zwischen Gott und Mensch. Katholizismus — das bedeutet Menschwerdung Gottes und „Gottwerdung des Menschen"; — Erlösung, Heiligung und Vergöttlichung des ganzen Kosmos durch Ihn, der das Haupt ist, Christus den Herrn!

9. Kapitel.

Zusammenfassende Schlußgedanken.

Einen weiten Rundblick haben wir tun können. Wie auf einer Reliefkarte sich das gewaltige Alpenmassiv mit einem Blick überschauen läßt, so fanden wir in dem einen Jahrzehnt der Nachkriegszeit zusammengedrängt ganze Epochen menschlichen Geistesringens um die letzten Daseinsprobleme. Wir empfanden auf diesem kleinen Zeitraum das Ausschlagen des Pendels der Geistesgeschichte von links nach rechts, vom subjektiven Religionspsychologismus bis zum objektiven Offenbarungsglauben der dialektischen Theologie. Wir fanden viel Wahrheit und Einsicht, erschraken aber auch über die Irrtumsmöglichkeiten des Menschengeistes, der über die entscheidensten Dinge so widersprechend reden kann, und der damit zeigt, wie nötig ihm gerade in den letzten Fragen ein Korrektiv ist in einer Macht, die den „Geist der Wahrheit" empfing, damit sie alle Völker lehre.

Nicht einmal über sich selbst vermag der Mensch aus Eigenem Sicheres zu sagen. Wohl mag er wissen, was ‚er' kann, oder was e r nicht kann; aber die Vernunft des einzelnen Menschen vermag eigentlich nicht auszusagen, was ‚der' Mensch kann, und wozu ‚der' Mensch fähig ist. Der einzelne Mensch mag sagen können: Ich kann Gott nicht mit meiner natürlichen Vernunft erkennen. Er hat aber kein Recht, zu sagen: ‚der' Mensch kann Gott nicht mit seiner natürlichen Vernunft erkennen. Über ‚den' Menschen muß uns die Offenbarung belehren. Eine ganze Zeit mag sittlich so krank sein, daß die Mehrzahl der Menschen sagt: Wir können das Sittengesetz trotz der Gnade nicht erfüllen. Dann wird die Kirche doch über diese Zeit hinweg die Wahrheit der Offenbarung festhalten: „Wir sind keine Schuldner des Fleisches, daß wir

nach dem Fleische leben müßten“ [1]). „Gott ist treu; er wird nicht zulassen, daß ihr über eure Kräfte versucht werdet, vielmehr wird er mit der Versuchung auch den guten Ausgang geben, daß ihr bestehen könnt“ [2]).

Eine ganze Zeit mag vom kritizistischen Denken so angekränkelt sein, daß der Durchschnitt der philosophisch gebildeten Menschen sagt: Wir können das Dasein Gottes nicht mit dem natürlichen Licht unserer Vernunft erkennen. Dann wird die Kirche doch über eine solche Zeit hinweg festhalten die Wahrheit der Offenbarung: „Töricht sind alle Menschen, in denen keine Erkenntnis von Gott sich findet, und die aus den sichtbaren Gütern nicht zu erkennen vermochten denjenigen, welcher ist, noch auf die Werke achtend, erkannten, wer der Bildner sei...; denn aus der Größe geschöpflicher Schönheit kann vergleichungsweise deren Schöpfer erkannt werden...“ [3]). Paulus gibt derselben Wahrheit Ausdruck in den Worten: „Das Unsichtbare an Gott schaut der denkende Verstand seit Erschaffung der Welt in seinen Werken: seine ewige Macht und Schönheit“ [4]).

Katholische Philosophie hat stets daran festgehalten, daß das Dasein Gottes mit dem natürlichen Licht der Vernunft erkennbar sei. Man erschrecke nicht über den Ausdruck „katholische Philosophie“. Denn wahre Philosophie kann nicht autonom sein. Autonome Philosophie ist wie ein Baum, welchem Wurzel und Krone abgeschnitten sind. Die autonome Philosophie, die nur auf sich selbst stehen will, die ohne Voraussetzungen ihr System bauen will, und dann doch die Voraussetzung macht, zunächst philosophieren zu wollen, als ob es keinen Gott gäbe, und die schließlich vielleicht noch wahre Wissenschaft beschränkt auf die in der Anschauung gegebenen Objekte, eine solche Philosophie zerschneidet die Ganzheit der Wirklichkeit so, daß ihre Wirklichkeit zerrissene und damit verfälschte Wirklichkeit ist. Aus einer so verstümmelten Wirklichkeit kann ebenso wenig eine wahre Philosophie er-

[1]) Röm. 8.12.
[2]) 1. Kor. 10.13.
[3]) Weisheit 13.1—5.
[4]) Röm. 1.20.

wachsen, wie ein entmannter Mensch ein neues Geschlecht zeugen kann. Die Wirklichkeit ist eine Ganzheit und kann nicht ungestraft zerrissen werden. Ein Baum, dem man Wurzel und Krone nahm, ist nicht mehr wahrer Baum. Eine Wirklichkeit, von der man das Von-Gott-Sein und Zu-Gott-Sein grundsätzlich abstrahiert, ist nicht mehr wahre Wirklichkeit. Eine solche abstrahierte Weltwirklichkeit ist irgendwie verabsolutierte Relativität, ohne in sich absoluten Halt zu haben, und sie muß darum schließlich eine Philosophie in gänzlichen Relativismus führen. Eine Philosophie, die das Ganze der Wirklichkeit zu Grunde legt, wie Augustin es tat und Bonaventura und doch auch wohl Thomas, die hat Halt und Fundament, um ein System bauen zu können. Eine solche Philosophie hat ein Werkzeug für ihre Arbeit, auf das sie sich verlassen kann, nämlich den denkenden Menschengeist, der nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen ist, und der darum in seinen sicheren Ergebnissen Wahrheit erkennt, weil Gott die Wahrheit ist und sein Bild und Gleichnis nicht Wahnsinn sein kann. Auf der Gottesebenbildlichkeit des Menschengeistes beruht der katholische Erkenntnisoptimismus. Unser Ursprung aus Gott, unser Wurzeln in Gott und unser Sein zu Gott sind das Fundament, das unserem Erkennen Halt gibt. So von der Ontik zur Noetik zu gehen, ist der natürlichste Weg; denn das Sein ist das Erste und das Erkennen das Zweite. Wohl kommt der einzelne Mensch nur durch das Erkennen zum Sein; aber er darf erkennend nicht vergessen, daß sein Erkennen in die Ganzheit des Seins eingebettet ist und nicht im luftleeren Raum schwebt.

Damit soll nicht jeder Versuch verworfen werden, auch von einem abstrakten Erkennen aus zur Ganzheit der Wirklichkeit zu kommen, also von der Noetik zur Ontik zu gehen. Niemand kann leugnen, daß auch ein solches abstraktes, für sich genommenes Erkennen unerschütterliche Ergebnisse bringt.

Ich weiß $2 \times 2 = 4$; ich weiß unzweifelhaft: Das Ganze ist größer als jedes seiner Teile; ich weiß unzweifelhaft: Wenn $a = a$ ist und $b = b$, so ist a nicht b. An diesen Wahrheiten kann niemand vorbei. Sie sind von absoluter Geltung. Aber

woher haben sie diese absolute Geltung? Woher hat der Mensch den Einblick, die Einsicht in dieses Reich unerschütterlicher Wahrheit? — Die Wahrheiten haben ihren Grund in dem, der die Wahrheit ist. Der Mensch hat seine Einsicht, weil er gottgeschaffenen Geist besitzt. So kommen wir von der unerschütterlichen Erkenntnis der absolut geltenden Wahrheiten zum absoluten Grund dieser Wahrheiten, der nicht im Relativen liegen kann, da nichts Relatives unerschütterlich ist. Aber wenn jemand die Ganzheit der Wirklichkeit zuvor zerreißt und den Menschengeist abstrahiert von seinem Aus-Gott-Sein und Zu-Gott-Sein nimmt, dann mag er mit Gogarten sagen, daß diese denknotwendigen Wahrheiten logische Richtigkeiten seien für den Menschengeist, aber durchaus nicht absolut geltende Wahrheiten für die konkrete Wirklichkeit[5]).

Man sieht hier wieder, wohin es führt, wenn man philosophieren will unter der unmöglichen grundsätzlichen Voraussetzung, zu tun, als ob es keinen Gott gäbe. Das führt zum vollendeten Unsinn. Denn ist es nicht lächerlicher Unsinn etwa zu behaupten, es sei nur eine logische Richtigkeit für den Menschengeist, aber keine Wahrheit für die konkrete Wirklichkeit, daß 2 Mark mehr ist als 1 Mark?

Wir wollen die Ganzheit der Wirklichkeit nicht zerschneiden, wir wollen den Menschengeist nicht unter der Voraussetzung nehmen, als ob er nicht aus Gott sei. Wir wollen mit christ-katholischem Erkenntnisoptimismus an die großen Aufgaben der Philosophie gehen. Ob unter diesem Gesichtspunkt und unter solcher ‚Voraussetzungslosigkeit' nicht auch manche der nichtkatholischen Theologen, die noch die natürliche Erkennbarkeit Gottes leugnen, bereit wären, dem natürlichen Licht der Vernunft eine gewisse Gotteserkenntnis zuzugestehen, wie es durch die Offenbarung geschieht? Dieser Erkenntnisoptimismus, der seinshaft seinen Grund in unserer Gottebenbildlichkeit hat, ist dem Menschen auch so natürlich, daß er immer wieder durchbricht trotz aller erkünstelten Skepsis und trotz allem übertriebenen Kritizis-

---

[5]) s. oben S. 23.

mus. Wo dieser Erkenntnisoptimismus nicht herrscht, da tritt immer eine irgendwie unnatürliche Verkrampfung ein. Wo aber dieser natürliche Erkenntnisoptimismus zu Grunde liegt, da braucht sich durchaus nicht die Philosophie eines naiven Realismus aufzubauen, sondern da ist sehr wohl Platz für eine kritische Haltung, wie sie im kritischen Realismus und im kritischen Idealismus hervortritt.

Aber warum all das Reden über die natürliche Gotteserkenntnis, da wir doch den Glauben haben? Was hat es letzthin für einen Zweck, sich für die Wirklichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis einzusetzen, zumal wenn wir es weit von uns weisen, die Ergebnisse der natürlichen Erkenntnis als Motiv und Grundlage in den Glaubensakt einzubeziehen, wie es die Protestanten hin und wieder der katholischen Religionsphilosophie und Dogmatik vorwerfen?

Was das für einen Zweck hat? Muß Wahrheit einen Zweck haben? Ist Wahrheit nicht in sich selbst ein Wert? Wir setzen uns für die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis ein, weil diese Möglichkeit als Möglichkeit wirklich zu Recht besteht.

Ferner setzen wir uns für die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis ein, weil ohne die Möglichkeit einer solchen Gotteserkenntnis die Offenbarung aufhören würde, ungeschuldete, aus überfließender Liebe gewährte Gnade zu sein.

Dieser Gedankengang hat seine Berechtigung zunächst allerdings nur in Bezug auf die Menschheit vor dem Sündenfall. Gott konnte die Menschen als Menschen nicht schaffen, ohne ihnen die Möglichkeit irgendeiner Gotteserkenntnis zu geben, denn ohne Gotteserkenntnis tastet die Menschenseele überall ins Leere, brechen die Linien menschlichen Denkens und menschlichen Wollens überall ab im gähnenden Nichts [6]). Ohne irgendeine Gotteserkenntnis wäre der Menschengeist wie ein Baumeister, der Steine aufeinanderschichtet, aber sie nicht zu binden vermag; der schwankende Mauern errichtet, aber das schützende Dach nicht bauen kann. So konnte, so

[6]) Wir setzen dabei voraus, was unsere Abhandlung ergeben hat, daß es ein natürliches Gotterfassen ohne eine wesentliche Beteiligung der Erkenntnis nicht geben kann.

durfte Gott den Menschen nicht schaffen, wenn er ihn als Menschen schaffen wollte. Entweder muß Gott dem Menschen die Fähigkeit zu einer natürlichen Gotteserkenntnis mitgegeben haben, oder er schuldet ihm die ‚übernatürliche' Offenbarung, die damit aber nicht mehr übernatürlich wäre, sondern dem Menschen natürlicherweise zukäme, eben weil der Mensch zum Menschsein irgendeine Gotteserkenntnis braucht. Wäre die Offenbarung geschuldet, dann hätte sie aufgehört das zu sein, was sie gerade so groß macht: Gnade, frei gegebenes Liebesgeschenk.

Nun könnte man freilich entgegensetzen, das alles gelte nur für die Menschheit vor dem Sündenfall, aber nicht für die gefallene Menschheit. Durch den Sündenfall habe die Menschheit die Fähigkeit zu einer natürlichen Gotteserkenntnis sich selbst verscherzt, und wenn jetzt Gott sich doch ihrer erbarme und sich offenbare, so bleibe diese Offenbarung Gnade, ungeschuldeter Liebeserweis. — Wir erwidern darauf, daß die Behauptung, der Mensch habe durch den Sündenfall die Fähigkeit zu jeder natürlichen Gotteserkenntnis verloren, eines Beweises bedarf. Diesen Beweis erbringen weder die Tatsachen der Geschichte der Philosophie, noch die Offenbarung. Die Geschichte der Philosophie zeigt zwar, daß das Gottesproblem für die Menschheit in ihrem jetzigen Zustand ein schwer umkämpftes Problem ist, sie zeigt aber nicht, daß irgendeine Bewältigung dieses Problems für den Menschen schlechthin unmöglich ist. Es waren doch nicht die kleinsten Geister, die von der Fähigkeit des Menschen zum Erkennen des Daseins Gottes überzeugt waren. Die Offenbarung vollends belehrt uns positiv über die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis, wie wir oben schon zeigten.

Zusammenfassend können wir sagen, daß wir die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis behaupten, nicht um die Offenbarung zu entwerten, sondern gerade um die Größe der Offenbarung, ihren Gnadencharakter, nicht zu verwischen.

Das Dritte, was uns veranlaßt, auf die natürliche Gotteserkenntnis Gewicht zu legen, ist das Zusammenklingen von Natur und Übernatur. Natur und Übernatur fallen nicht

schlechthin auseinander. Sie beide sind nicht getrennt durch die „Todeslinie". Die Übernatur ist für den Menschen die Erhöhung, Vergöttlichung, Vergeistigung seiner natürlichen Kräfte und seines natürlichen Seins. Es kann niemand der Übernatur gegenüber die Natur gänzlich verneinen, auch die dialektische Theologie des Wortes nicht. Es ist doch zunächst das Menschenohr, das das Wort hört, und es ist der Menschengeist, der im sinnlichen Klang den Inhalt des Wortes vernimmt. Ohne diese natürlichen Vorbedingungen kann das Wort nicht geglaubt werden. Und wenn die Mutter dem Kind von Gott erzählt, muß nicht zunächst das Kind mit seinen natürlichen, geistigen Kräften den Sinn dieser Erzählung irgendwie erfassen, ehe die in der Taufe ihm in die Seele gegossene Glaubensfähigkeit die übernatürlichen Wahrheiten im übernatürlichen, gottgewirkten Glaubensakt erfaßt und bejaht? Kann das Kind aber den Sinn der Erzählung erfassen, ohne daß in diesem Erfassen ein natürlicher, menschlicher Glaube (der aber noch nichts mit dem übernatürlichen Glauben zu tun hat) an das von der Mutter Erzählte mitspricht? Wenn das Kind das von der Mutter Erzählte als gelogen oder erdichtet auffaßt, hat es dann den wahren Sinn begriffen, und hat dann die übernatürliche Glaubensfähigkeit in ihm ein Objekt, an dem sie sich aktualisieren könnte? Bevor der übernatürliche Glaube an Gott sich betätigen kann, muß vorher die Kunde von Gott in die Menschenseele gelangt sein. Wird diese Kunde von Gott aus irgendeinem Menschenmund vernommen, aber vom Hörer sofort in das Reich der Fabel verwiesen, so kann sie für gewöhnlich nicht mehr Objekt des übernatürlichen Glaubens werden. Der natürliche Mensch muß zunächst die Kunde von Gott irgendwie bejahend in sich aufnehmen; dann erst kann diese Kunde Objekt des übernatürlichen Glaubens werden. Diese natürliche Bejahung braucht nicht zeitlich früher zu sein als der Glaube; aber eine logische Priorität kommt ihr zu. Ob diese bejahende Aufnahme der Kunde von Gott ein natürlicher Glaube ist, indem das Kind der Mutter vertraut, oder ob die Kunde von Gott durch forschendes Denken zum sicheren (aber natürlichen) Wissensbesitz des Gelehrten geworden ist, spielt an

sich für den übernatürlichen Glaubensakt nicht die geringste Rolle. Der Glaube an Gott hat nur die Voraussetzung, daß auf irgendeine Weise die Kunde von Gott in die Seele kam, und sie kann nur in die Seele kommen, wenn sie irgendwie bejaht und nicht etwa verneinend abgewiesen wird. Wie schon gesagt, ist es für den übernatürlichen Akt des Glaubens ganz gleich, wie sein Objekt in die Seele kam. Aber für den Menschen als solchen ist es nicht gleichgültig. Das naive Bejahen des Kindes, weil die Mutter es gesagt, das Vertrauen des frommen Mütterchens auf das Wort des Kaplans, der doch soviel studiert hat, es genügt für den reifen Menschen auch, damit er einen Glaubensakt setzen kann; aber es genügt nicht grundsätzlich und für alle Fälle. Der gebildete Atheist, der nie in seinem Leben an Gott geglaubt hat, der völlig religionslos erzogen wurde, er wird nicht deshalb die Kunde von Gott bejahend vernehmen, weil dieser oder jener davon spricht, sondern in dessen Seele wird erst dann die Kunde von Gott dringen, wenn er selbst irgendeine ehrliche Überzeugung sich mit seinen natürlichen Kräften hat bilden können. Erst dann aber, wenn die Kunde von Gott in seine Seele gelangt ist, kann der übernatürliche Glaube diese Kunde bejahend umfassen und sie zum übernatürlichen Glaubensbesitz machen.

Vielleicht wendet man ein, ob nicht das bejahende Aufnehmen der Kunde von Gott eben der übernatürliche Glaube sei. Bei diesem Einwand übersieht man, daß Natur und Übernatur nicht getrennt nebeneinander liegen, sondern zu einer Einheit werden und verschmelzen. Wie beim Genießen eines Kunstwerkes sinnliches Wahrnehmen und ästhetisches Empfinden ineinander übergehen, so ähnlich ist es mit der Natur und Übernatur im Glaubensakt. Natur und Übernatur können aber nur da zu einer Einheit verschmelzen, wo sich die Natur der Übernatur nicht verschließt. Wo die Natur überhaupt die Kunde von Gott nicht vernimmt, wo sie diese Kunde nicht vernehmen will, wo sie die Kunde von Gott gar als Lächerlichkeit zurückweist, da hat die Glaubensgnade normalerweise nichts, an dem sie anknüpfen kann. So ist zum mindesten das logisch Frühere die natürliche bejahende Aufnahme

der Kunde von Gott, die, wie gesagt, beim reifen Menschen, der geistigen Menschennatur entsprechend, auf einer erkenntnismäßig begründeten Überzeugung vom Dasein Gottes beruhen müßte.

Also ist das Menschenwerk logisch das Erste und Gottes Tun das Zweite? Also wird der absolute Gott abhängig vom nichtigen Geschöpf? — Nein! Gott bleibt der Erste und bleibt der Absolute! Wenn auch die Gnade des Glaubens an Gott für gewöhnlich erst wirksam werden kann, wenn ihr Objekt als bejahtes Objekt in die Seele aufgenommen wurde, dieses ‚natürliche' Bejahen der Kunde von Gott, es geschieht nicht ohne Gott. Von Gott und zu Gott ist ja die Natur, und außerdem sind es Gottes Gnadenanregungen, die den Menschen treiben, nach Gott zu fragen, und Gottes ‚heilende' Gnade nimmt dem nach Gott fragenden ‚verdunkelten' Menschenverstand seine Schwäche. Gott bleibt das Alpha und Omega! Damit wir das nie vergessen, hat Gott „das, was töricht war vor der Welt, auserwählt, um die Weisen zu beschämen" [7]), hat Gott seinen eingeborenen Sohn Mensch werden lassen als Sohn Josefs, des Zimmermanns, und nicht als Träger eines Philosophenmantels. Denn „der Glaube sollte sich nicht auf Menschenweisheit gründen, sondern auf Gotteskraft" [8]).

Wenn wir oben von einer erkenntnismäßig begründeten Überzeugung vom Dasein Gottes sprachen, soll das extrem rationalistisch genommen werden?

Rational? — Ja! Denn die Ratio ist für den Menschen das Instrument zur Erkenntnis der Wirklichkeit und Wahrheit.

Extrem rationalistisch? — Nein! Denn zunächst hat jedes Denken eine irrationale Voraussetzung: den Glauben an seine Gültigkeit. Ferner ist der Mensch nicht nur Ratio, sondern Mensch! Und wenn der Mensch auch mit Hilfe der Ratio denkt und erkennt, so ist es doch eben der ganze Mensch, der durch die Ratio denkt und erkennt. Je mehr aber eine Frage den Menschen bis in die Wurzel seines Menschseins packt,

---

[7]) 1. Kor. 1,27.
[8]) 1. Kor. 2,5.

um so mehr wird der ganze Mensch mit allen seinen Kräften hinter der rationalen Erforschung der Wirklichkeit stehen. Das Fragen und Forschen des Arztes nach der Krankheitsursache seiner auf den Tod dahinliegenden Mutter, wird sicher ein anderes sein wie das Fragen nach der Todesursache bei einer Leichensezierung. — Das Fragen nach Gott geht aber an das Allerletzte und Allertiefste im Menschen, es geht schließlich um das eigene Sein und Nichtsein. Hier sprechen bei ernstlichem rationalen Fragen und Forschen alle Kräfte und Anlagen des Menschen mit. Darum können wir auch leicht in den meisten Darlegungen der protestantischen Theologen irgendeinen Wahrheitskern finden.

Was zunächst die ‚angeborene Gottesidee' (nicht: angeborener Gottesbegriff) betrifft, so haben, wie wir schon sagten [9]), ganz große Theologen der katholischen Kirche eine solche verteidigt und angenommen. Zum mindesten sollte niemand bezweifeln, daß das „Von-Gott"- und „Zu-Gott-sein" der Schöpfung in den bewußtseinsbegabten Geschöpfen irgendwie als Ahnung, als mystischer Drang, als religiöser Instinkt sich äußern wird.

Bleibt dieser religiöse Drang unbefriedigt, indem das „Zu-Gott-sein" des Menschen in Erkenntnis und Wille keinerlei Erfüllung findet, so muß über den Menschen eine Stimmung des Unbehagens kommen, eine treibende Unruhe. (Es ist kein Zufall, daß unsere Zeit, welche Gott „los" sein will, die Angst und Sorge als Wesen des Daseins ansieht.) Dieses Gefühl der Leere und Schwäche wird für den Verstand Ansporn sein, nach einem Halt zu suchen, nach Gott zu fragen. So gesehen, liegt eine gewisse Berechtigung in der Lehre, daß das Gefühl Quelle der Religion sei.

Daß auch der Wille eine Rolle bei jeder Erkenntnis spielt, zumal bei der religiösen Erkenntnis, ist ebenso sicher. Der Wille muß die Oberflächlichkeit und den Leichtsinn des von den Alltagsdingen der Welt zerstreuten Menschengeistes überwinden und den Geist zur Ruhe, zur Besinnlichkeit und Tiefe zwingen, damit er überhaupt ernst-

[9]) s. oben Kapitel 2 S. 35.

lich nach Gott fragt. Sodann ist die Welt nicht nur Spiegelbild der ewigen Schöpferliebe, sondern sie ist zugleich fluchbeladene, schuldverstrickte Welt. Und weil sie das ist, hat sie so viel Dunkles, dem natürlichen Menschen Unbegreifliches in sich, daß, wenn der Wille sich an diesem Dunklen festklammert und den Blick nicht zu dem Hellen lenkt, der Mensch beim Rätsel, bei der Sinnlosigkeit stehen bleiben kann (nicht muß!), obwohl es ihm nie ganz ernst sein wird mit der Annahme, daß der Unsinn der Sinn des Daseins sei.

Jene Menschen werden gern an dem Dunkel sich festklammern, deren eigenes Innere dunkel ist. „Die Menschen hatten die Finsternis lieber als das Licht; denn ihre Taten waren böse“ [10]). Wer in seinem Inneren voller Unordnung ist, wird kaum in der ihn umgebenden Wirklichkeit wahre Ordnung erkennen und anerkennen. Wer seinen eigenen Willen, vielleicht gar sein eigenes niederes Triebleben verabsolutiert hat, der wird nicht geneigt sein, seinen Blick so zu lenken, daß er ein ihn beherrschendes und ihn richtendes Absolutes erkennen kann [11]).

Und das religiöse Apriori? Wir sind der Meinung, man sollte diesen Begriff fallen lassen [12]). Der Erkenntnistheorie Kants entnommen, — und diese ist doch immerhin nur eine Theorie neben anderen — läßt sich das Apriori als transzendentale, reine, inhaltlose Form sehr schwer in die Religionsphilosophie einbauen. Will man mit dem religiösen Apriori nur sagen, daß der Mensch die Fähigkeit habe, zu einem Gottesbegriff zu kommen, oder ein ‚Erlebnis‘ Gottes zu haben, und daß bei diesem Gotterfassen subjektive und objektive Faktoren in Tätigkeit treten, so braucht man nicht unbedingt auf Kants Erkenntnistheorie und seine schwierigen

---

[10]) Joh. 3,19.

[11]) Vgl. Steffes: Religionsphilosophie, den Abschnitt über Hemmnisse der Religiosität, S. 77—83.

[12]) So auch Titius in seinem Artikel „Apriorismus und Empirismus“ (Die Religion in Geschichte und Gegenwart [2], Bd. 1, Sp. 457): „Allerdings muß man fragen, ob nicht der Ausdruck als irreführend besser vermieden wird.“

Ähnlich urteilt Paul Simon: Die Ewigkeitskategorie als religiöses Apriori. (Theologie und Glaube, 16. Jahrg. 2. Heft 1924.)

Termini zurückzugreifen, da schon lange vor Kant die Scholastik diesem Tatbestand Ausdruck gab in dem Axiom: Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur. (Was erfahren wird, wird entsprechend der Art des Erfahrenden erfahren.)

Was bei vielen protestantischen Theologen für den Katholiken verwirrend wirkt und zweifellos die Schuld an manchen Unklarheiten trägt, ist das Fehlen einer klaren begrifflichen Scheidung zwischen Natur und Übernatur. Bei den einen scheint es, als ob alles in der Religion bis hin zu den Offenbarungen des Christentums eruptiv aus der natürlichen religiösen Veranlagung des Menschen hervordringe; bei anderen ist es, als ob alle Religion — auch die der Fetischanbeter in Afrika — im Letzten gründe in einer übernatürlichen, unmittelbaren Offenbarung Gottes.

Der dialektischen Theologie ist es zu danken, daß sie den Begriff Offenbarung wieder ernst nimmt. Sie wagt es, die christliche Offenbarung als die Offenbarung schlechthin zu bejahen, neben der es keine Offenbarung gibt. Sie lehnt auch eine verschwommene, subjektivistische Erlebnistheologie ab. Sie will kein System, in welchem „Offenbarung nur ein anderes Wort für die Tiefe des menschlichen Geistes ist". Sie will „wirkliche Offenbarungsreligion, ... in der der Mensch über die göttliche Wahrheit nicht verfügt, sondern sie in einem Akt der Mitteilung empfängt, und in der diese Mitteilung nicht dasselbe ist wie die tiefste Selbstbesinnung, sondern ein Geschehnis, in dem von außerhalb menschlicher Möglichkeiten Gott selbst sich dem Menschen erschließt" [13]). Leider geht sie in ihrem Eifer soweit, alles Geschöpfliche überhaupt zu verwerfen und jedes Zu-Gott-hin der Schöpfung zu verneinen. Sie kennt nur eine Offenbarungsreligion und verwirft jede natürliche Religion als Götzendienst. Bei dem Eifer, alles Geschöpfliche zu verneinen, bleibt die auf der Offenbarung sich aufbauende Theologie in widerspruchsvoller Dialektik stecken und ist lediglich eine Theologia negativa.

---

[13]) E. Brunner: Das Gebot und die Ordnungen, S. 35 f.

Daß es in unserer Heilsordnung eine rein natürliche, echte Religiösität gibt, verneinen auch wir. Wo es außerhalb des Christentums echte Religiosität gibt, ist, soweit eben diese Religiosität echt und wahr ist, sicher Gottes Gnade irgendwie wirksam, allerdings nicht Gottes übernatürliche Offenbarung. Die Verneinung einer rein natürlichen, echten Religiosität schließt aber nicht die Verneinung einer natürlichen Theologie in sich. Eine natürliche Theologie ist möglich und eine klare Unterscheidung zwischen der natürlichen Theologie (Theodizee) und der Offenbarungstheologie (Dogmatik) ist unbedingt erforderlich.

Girgensohn hat ziemlich deutlich diese Unterscheidung vollzogen. Werner Gruehn schreibt dazu, daß sich eine neue natürliche Theologie anbahne, die zwar nicht von strengen Beweisen reden könne, aber von einem Hinweisen auf das Göttliche, von einem Aufweisen und Nachweisen. „Da die gesamte Welt Gottes ist und aus ihm herstammt, hätte nie zugegeben werden sollen, daß ein in sich geschlossenes und vollendetes Weltbild ohne den Gottesgedanken möglich ist. Auch an dieser Stelle liegen bekanntlich neue und wertvolle theologische Erkenntnisse Girgensohns, die eines weiteren Ausbaues harren“ [14]).

Neuerdings unterscheidet auch G. Wehrung klar zwischen einer revelatio specialis und einer revelatio generalis [15]).

Der Katholizismus hat stets daran festgehalten, daß es eine natürliche Theologie gibt, daß mithin prinzipiell auch eine natürliche Religion möglich ist. Jede Religion aber, die der übernatürlichen Offenbarung entbehrt, ist unsagbar arm gegenüber dem Christentum.

Für die christliche Offenbarungsreligion ist notwendig die Offenbarung und der übernatürliche Glaube als die übernatürliche Fähigkeit, den Offenbarungsinhalt mit Überzeugung zu bejahen. Das heißt doch glauben: Zum Offenbarungsinhalt jasagen und dabei auch ja-meinen. Ob dieses Ja-Meinen, das in der Übernatur begründet liegt, auf das natürliche Gefühls-

---

[14]) Gruehn: Z. f. syst. Theologie, 5. Jahrg. Heft 1. S. 205.
[15]) Wehrung: Geschichte und Glaube, S. 254—268.

leben des Menschen hinüberwirkt in Form eines subjektiven Evidenzerlebnisses, so daß der Mensch froh und leicht sein innerliches Ja spricht, oder ob es kaltes, nüchternes Ja ist, — ein fast trotzig erzwungenes ‚Dennoch', — ein ‚Sprung ins Leere' — immer liegt doch im Glauben als solchem ein geheimnisvolles Überzeugtsein.

Der Glaube ist und bleibt eben übernatürliches Mysterium. Er ist in seinem Ursprung und in seinem Sein für des Menschen natürliche Erkenntnis dunkel. Und doch bringt er allein helles Licht in die Welt. Und wir brauchen Licht.

„Wer in der Finsternis wandelt, weiß nicht, wohin er geht. Glaubt an das Licht!" [16])

---

[16]) Jo. 12,35 f.

Lebenslauf.

Ich, Friedrich Maria Heinrich Rintelen, Sohn des verstorbenen Oberlandesgerichtsrats Geheimen Justizrats Clemens Rintelen, wurde am 12. Dezember 1899 in Ahlen i. W. geboren. Die Volksschule, die Rektoratschule und das humanistische Gymnasium besuchte ich in Hamm i. Westf. Im Juni 1917 wurde ich zum Kriegsdienst eingezogen und stand bis zum November 1918 an der Westfront. Nach Beendigung des Krieges wurde mir auf Grund eines Ministerialerlasses vom 9. Februar 1919 das Zeugnis der Reife zuerkannt, so daß ich Ostern 1919 mein philosophisch-theologisches Studium beginnen konnte. Ich studierte in Paderborn und München. Nach meiner Priesterweihe im Januar 1924 erhielt ich meine erste Anstellung in Egeln (Bez. Magdeburg). Von dort wurde ich im Mai 1927 als Vikar nach Halle a. d. Saale versetzt.